

KÖNIGSTEINER STUDIEN

2. Vierteljahr 1970 · Heft Nr. 2 · 16. Jahrgang der „Königsteiner Blätter“ · Postverlagsort Frankfurt/Main

Beiträge

Rudolf Grulich, Die Armenische Kirche in der Ökumenischen Bewegung. Seite 45 — Franz Manthey, Die Religionstheorie des polnischen Neo-Marxisten Leszek Kolakowski. Seite 65 — Josef Thiel, Berichte über wunderbare Geburt und ihre Kritik im Alten China. Seite 88

Besprechungen

Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft — Karl Fr. Roth, Erziehung zur Völkerverständigung und zum Friedensdenken

Herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein im Taunus in Verbindung mit den wissenschaftlichen Instituten beim Albertus-Magnus-Kolleg Königstein e.V.

K. Braunstein, L. Drewniak, P. Hadrossek,
A. K. Huber, A. Janko, A. Kindermann,
St. Kruschina, E. Kroker, H. Reinelt, P. Wenzel

Verleger:

Albertus-Magnus-Kolleg, Königstein im Taunus e.V.

Schriftleitung:

Prof. Dr. Josef Thiel, in Verbindung mit:
Prof. Dr. Leander Drewniak OSB,
Akademiedirektor Prof. Dr. Paul Hadrossek,
Prof. Dr. Adolf Hampel,
Prof. Dr. Augustinus Kurt Huber OPraem,
Prof. Dr. Dr. Eduard Kroker,

Anschrift:

624 Königstein/Taunus, Bischof-Kaller-
Straße 3, Telefon (0 61 74) 43 03

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Rudolf Grulich, Akademie für Politik und
Zeitgeschehen,
8 München, Lazarettstraße 19

Dr. Franz Manthey, Domkapitular,
32 Hildesheim, Brühl 16

Prof. Dr. Josef Thiel,
624 Königstein, Bischof-Kaller-Straße 3

Versand und Zahlungsverkehr besorgt:
Albertus-Magnus-Kolleg in Königstein/Ts.,
Postscheckkonto Frankfurt/Main Nr. 794

Herstellung:

Pallottinerdruck · Limburg/Lahn

Alle Rechte vorbehalten. — Die „Königsteiner Studien“ erscheinen jährlich in vier Heften. Jahresbezug 8,— DM. Einzelheft 2,— DM (und Porto). Unverlangt eingesandte Bücher werden angezeigt. Besprechung bleibt vorbehalten.



Rudolf Grulich

Die Armenische Kirche in der Ökumenischen Bewegung

Zum Besuch des Armenischen Katholikos Vazgen I. in Rom am 8. 5. 1970

Einleitung

Nachdem für unsere Breiten jahrhundertlang der ökumenische Bezug fast nur mit den Protestanten gegeben war, hat das Interesse für den Osten und die Begegnung mit seinen Menschen seit dem Ersten Weltkrieg als Freund und Feind, als Soldat, Arbeiter, Tourist und Flüchtling uns offener gemacht zum gegenseitigen Verstehen. Schrieb Harnack noch von östlicher Geistigkeit als einem „Chaos vermischter und ganz verschiedenartiger. . . Sprüche und Formeln, einem undurchsichtigen, geflickten und weitschweifigen Ritual“¹, so haben Männer wie Tyciak² und Josef Casper³ die Fronten der Vorurteile entschärft und viele Intellektuelle angesprochen. Was nach dem Ersten Weltkrieg — und in Österreich-Ungarn schon vorher⁴ — an Begegnung mit der slawischen und griechischen Orthodoxie vorhanden war, nach 1917 besonders durch die russischen Emigranten in Berlin, Prag und Paris, später auch in den USA, das ereignet sich heute mit den nichtorthodoxen Kirchen des Nahen und Mittleren Ostens.

Zur Nomenclatur

Diese alten orientalischen Kirchen sind heute die Nestorianer und die verschiedenen monophysitischen Gruppen. Die Nestorianer, auch Assyrer, Chaldäer, Syrian Christians, Syrochaldeons, Church of the East and of the Assyrians, Assyrian Church, Assyrian Nestorian Church, Chaldean Nestorian Church, East Syrian Church genannt⁵, trennten sich nach dem Konzil von Ephesus 431, die Monophysiten 451 nach

¹ A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, Tübingen 1909, 4. Aufl., S. 438. Hier zitiert nach: G. Wunderle, Die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien, Würzburg, 1947, 2. Aufl. S. 15.

² Z. B. in den Werken: J. Tyciak, Wege östlicher Theologie, Bonn 1946; Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit, Freiburg 1937; Östliches Christentum, Warendorf 1936. J. Tyciak-P. Krüger, Morgenländisches Christentum. Wege zu einer ökumen. Theologie. Paderborn 1940. Tyciak-Krüger-Werhun, Der christliche Osten. Geist und Gestalt. Regensburg 1939.

³ J. Casper, Weltverklärung im liturgischen Geist der Ostkirche. (= Ecclesia orans XXII) Freiburg 1939; Die orientalische Christenheit. in: F. König, Christus und die Religionen der Erde, Wien-Freiburg 1961, 3. Aufl., Bd. III, S. 643—730.

⁴ Vgl. dazu: A. Ehrhard, Die orientalische Kirchenfrage und Österreichs Beruf in ihrer Lösung. Stuttgart 1899.

⁵ P. Kawerau, Amerika und die orientalischen Kirchen. Berlin 1958, S. 655 f.

dem Konzil von Chalzedon und danach. Die Bedeutung, die diesen Trennungen von den einzelnen Autoren beigemessen wird, schwankt. Obgleich Nestorianer und Monophysiten bisher (verbal) als „Häretiker“ galten, spricht Ernst Benz in seinem Buche „Geist und Leben der Ostkirche“ nur von „Schismatischen Nationalkirchen“⁶. Dagegen ist K. Onasch der Meinung, die tatsächlichen Unterschiede seien doch größer. So schließt er auch in seiner „Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen“ eine gemeinsame Behandlung aus⁷. Die meisten dieser orientalischen Nationalkirchen bezeichnen sich selbst als orthodox, sind sich aber über den Unterschied zur „Orthodoxie“ im klaren. So sind Namen wie Armenisch-Orthodoxe, Syrisch-Orthodoxe, Äthiopisch-Orthodoxe und Koptisch-Orthodoxe Kirche aus einem Selbstbewußtsein gegenüber den mit Rom Unierten oder „Uniaten“ zu verstehen. Die Theologenkongferenz in Bristol sprach von orientalisches-orthodoxen Kirchen, doch ist der Ausdruck „westorthodox“ für die Byzantiner nicht gerade glücklich. Nur von den „alten orientalischen Kirchen“ zu sprechen, würde das Mißfallen der Melkiten und Maroniten erregen, die auf diese Bezeichnung selber nicht verzichten. So ist „nicht-chalzedonisch“ oder „vor-chalzedonisch“ der geeignetste Ausdruck, oder „anti-chalzedonisch“, wie ihn der griechische Theologe Karmiris gebraucht⁸. Tatsächlich wird diese Aussageweise aber nur auf die monophysitischen Kirchen angewandt und wurden bisher bei offiziellen und halb-offiziellen Gesprächen und Kontakten mit den „Vorchalzedoniern“ die Nestorianer nicht einbezogen, obgleich diese Kontakte in der Wirklichkeit vorhanden sind, sei es im Weltkirchenrat oder auch bei den Beobachtern des 2. Vatikanischen Konzils.

I. Zur Lage der Vorchalzedonier

Die Zahl der vorchalzedonischen Christen läßt sich nur annähernd bestimmen. Die Nestorianer wurden im 1. Weltkrieg und auch danach so stark dezimiert, daß sie trotz des Aufschwungs in letzter Zeit nicht mehr Gläubige zählen als zu Beginn dieses Jahrhunderts, nämlich 75 000 im Nahen Osten und den USA, erfaßt in einem Katholikate, einer Metropole und zwei Bistümern, sowie 5000 Gläubige in Indien, die einem eigenen Bischof unterstehen¹. Weit größer und mannigfacher gegliedert ist die Zahl der Monophysiten. Die Zahl der Kopten wird mit 2,5 Millionen angegeben

⁶ E. Benz, Geist und Leben der Ostkirche, (= rde 40), Hamburg 1957.

⁷ K. Onasch, Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen (= Göschen-Taschenbuch 1197/97 a), Berlin 1962.

⁸ J. Karmiris, Das Ökumenische Patriarchat und die anti-chalkedonischen Kirchen des Ostens. Sonderheft der „Internationalen Beziehungen“, deutsche Ausgabe Athen, Januar 1966: „Das Ökumen. Patriarchat von Konstantinopel“, S. 81–90.

I. Kapitel „Zur Lage der Vorchalzedonier“

¹ Nach Lehmann, S. 26: Der „Oriente Cattolico“ nennt insgesamt 75 000. S. 377. Friz, S. 12: 40 000 und Gordillo, S. 18 hat die Zahl 82 000.

in 22 Diözesen in Ägypten und dem Sudan; sie selber sprechen von 5–8 Millionen². Ähnlich schwankt die Gläubigenzahl der Äthiopischen Kirche in den einzelnen Angaben, um mehrere Millionen. Neun Millionen ist die wahrscheinlichste Zahl³, in 13 Diözesen, davon einer in Jerusalem. Die Jakobiten oder monophysitischen Syrer haben im Nahen Osten und den USA 130 000 Seelen, dazu rund eine Million in Indien⁴. Schließlich gehören zu den monophysitischen Kirchen noch die Armenier, die uns im folgenden näher beschäftigen sollen.

Zunächst ist eine kurze Betrachtung der Lage der monophysitischen Kirchen angebracht. „Obwohl wir ein gemeinsames Erbe orthodoxen Glaubens haben, haben unsere Kirchen keine Gelegenheit gehabt, . . . zusammenzukommen“, so umriß Mar Ignatios Jakob III., der syrische Patriarch von Antiocheia, die Stellung dieser Kirchen untereinander⁵. 1965 fand in Addis Abeba das erste Konzil der monophysitischen Kirchen statt, einberufen vom Kaiser Haile Selassie, der dafür von den versammelten Patriarchen den Titel eines „Defensor fidei“ verliehen bekam. Die Selbstbesinnung dieser Kirchen zeigte, daß die alten orientalischen Nationalkirchen heute einer großen Stunde entgegen gehen. Mißverständnisse und Streitigkeiten untereinander sind aus dem Weg geräumt, so zwischen Alexandrien und Äthiopien⁶, zwischen der syrischen Kirche Indiens und dem syrischen Patriarchat Antiochien⁷, sowie auch zwischen den armenischen Katholikaten Etschmiadzin und Antelias⁸. Wohl sind die erwähnten Kirchen reine Nationalkirchen, aber sie umspannen in syrischen und armenischen Diözesen bereits die ganze Welt. Die auf Ägypten, den Sudan und Äthiopien beschränkten Kopten und Abessinier haben dem Christentum Afrikas das Odium des Kolonialismus genommen. Die Kopten haben zur Wiedergeburt Ägyptens beigetragen, und das ohne europäische Hilfe. Während die Maroniten von Frankreich, die Orthodoxen von Griechenland und Rußland, die Nestorianer von England begünstigt und unterstützt wurden, waren die Kopten immer aus eigener Kraft im Leben Ägyptens präsent⁹ und erlebten ihre Renaissance aus sich selbst. Wie sehr sie sich als

² Lehmann, S. 25: Gordillo hat nur 0,989 Millionen. S. 18. Oriente Cattolico, S. 121: 2,5 Mill. H. H. Ayrout, Regards sur le christianisme en Egypte hier et aujourd'hui. Jerusalem 1965. S. 1: „cinq millions“. Friz, S. 12: 1 Mill. J. Jeziorowski, Christentum am Nil. Una Sancta 23/1969, S. 232: „die Zahlenangaben schwanken zwischen 4 und 8 Mill.“. M. Cramer, Das Christlich-Koptische Ägypten einst und heute. Wiesbaden 1959, S. 96: 2,5–3 Millionen.

³ Lehmann, S. 25. Desgleichen Oriente Cattolico S. 134. Friz spricht von 3,5 Millionen (S. 12). Gordillo nennt 6 Mill. (S. 18).

⁴ Lehmann, S. 25 und Oriente Cattolico, S. 174 und S. 144. Friz, S. 12: 80–100 000 Jakobiten im Nahen Osten. Gordillo, S. 18: 100 000.

⁵ Lehmann, S. 112.

⁶ Dazu: E. Hammerschmidt, Kaisertum, Volkstum und Kirche in Aethiopien. Ostkirchliche Studien VII/1958, S. 35–45.

⁷ POC 10/1960, S. 76–78.

⁸ POC 13/1963, S. 318–320.

⁹ Dazu besonders: H. H. Ayrout, op. cit. in Anm. 2 sowie: S. Chauleur, Histoire des Coptes d'Egypte. Paris 1960, S. 147 ff.

Afrikaner fühlen, zeigt die Einladung des koptischen Patriarchen an Papst Paul VI., er möge auf seiner Afrikareise 1969 doch auch Ägypten und das älteste afrikanische Christentum besuchen. An den Feierlichkeiten anlässlich des Markusjubiläums nahm selbst Staatspräsident Nasser teil¹⁰. Auch der Friedensappell der Koptischen Kirchen, nämlich des alexandrinischen Patriarchates, des koptisch-katholischen Patriarchen und der Koptisch-Evangelischen Gemeinden nach dem Sieben-Tage-Krieg 1967 beweist das Selbstverständnis der Kopten¹¹. Die Rolle, die der äthiopische Kaiser in der blockfreien Welt spielt und in der Organisation Afrikanischer Staaten, kam auch der Kirche zugute. Das älteste und immer (außer 1936–1941) selbständige Land Afrikas ist christlich und sein Christentum hat afrikanische Formen. Der Patriarch ist Präsident der Afrikanischen Kirchenkonferenz¹²; noch in negativen Erscheinungen zeigt sich dieses Verwurzelte sein im afrikanischen Boden: in der Bildung vieler „Äthiopischer“ Sekten und Freikirchen hinunter bis Südafrika¹³. Zu dieser Indigenisierung der monophysitischen Kirchen kommt die Weltweite, das Europäisch-Levantinische, der wendige Geist der Armenier, der einem gemeinsamen monophysitischen Studienzentrum, wie es die Konferenz von Addis Abeba plante, wertvolle Impulse verspricht. Alle Vorchalzedonier bieten reiches Material für eine Behandlung ihrer Stellung in der Ökumene. Wir müssen uns aber in unserem Rahmen auf die armenische Kirche beschränken.

II. Bestandsaufnahme

1. Die Armenier

Die Armenier sind ein indogermanisches Volk; das bewies zuerst 1837 der Orientalist Heinrich Petermann¹. Ursprünglich wurde die Sprache dem iranischen Zweig der indogermanischen Völkerfamilie zugerechnet, aber seit 1897, als die armenische Grammatik Hübschmanns erschien, wissen wir: „Die armenische Sprache ist ein selbständiger Zweig des indogermanischen Sprachstammes“². Als Indogermanen heben sie sich von den übrigen Monophysiten ab, deren enge Verbindung mit dem Semito-Hamitischen des Neuplatonismus, ja sogar des Islams Franz Altheim über-

¹⁰ Una Sancta, 23/1969, S. 232/3. Cl. Ernst, Weltweite Jubiläumsfeier des hl. Markus in Kairo und Alexandrien. Christl. Osten, XXIII/1968, S. 156–159.

¹¹ Der Appell ist abgedruckt in: Christl. Osten, XXIII/1968, S. 160. Unterzeichnet ist er von: Papst Kyrillos I., Kardinal Istiphanos I. Sidarouss und dem evang. Pfarrer Dr. Ibrahim Said.

¹² Herderkorrespondenz, 23/1969, S. 456.

¹³ J. Gröndler, Lexikon der christl. Kirchen und Sekten, Wien–Freiburg–Basel, 1961, Bd. I, Sp. 458–460.

II. Kapitel: „Bestandsaufnahme“

¹ Dazu der Artikel „Armenisch“ in: Fischer-Lexikon „Sprachen“, hrg. von H. F. Wendt, Frankfurt 1961, S. 34–39.

² Zitiert nach: H. F. Wendt, Sprachen, S. 39.

zeugend aufweist. Die großen Neuplatoniker, Porphyrios, Jamblichos, Ammonios stammen aus diesem Raum, der gegen Byzanz den Monophysitismus annahm, und wiederum sind es diese Länder, die seit 636 den Islam begrüßten, den noch Johannes Damaskenos nur als christliche Sekte betrachtete³.

Die Armenier nennen ihr Land selber Hajastan, nach ihrem Urvater Haik. Ins Licht der Geschichte treten sie seit dem 7. Jahrhundert in der Gegend um den Ararat und den Van-See. Dieses Reich Urartu findet heute durch Neuentdeckungen von Inschriften und Kunstwerken besonderes Interesse. Für uns ist wichtig, daß die Armenier schon am Ende des 3. Jahrhunderts als erster Staat das Christentum annahmen und es geschlossen bis heute bewahrten. Es gibt keine mohammedanischen Volksgenossen, wie dies etwa bei den anderen einst geschlossenen monophysitischen Völkern (Syrern, Ägyptern, Äthiopiern) der Fall ist. Die Kirche gehört zum armenischen Volkstum in einem Maße, für das es bei anderen Völkern nur wenige Beispiele gibt. Schon „seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, kaum ein halbes Jahrhundert, nachdem das Christentum Staatsreligion geworden war, besaß der Katholikos Nerses der Große eine Machtstellung, die der des Königs glich . . .“⁴. Unter seinen Nachfolgern blieb diese Stellung der Kirche erhalten, wurde sogar verstärkt. Katholikos Gewond befehligte mit Wartan Manikonian die armenischen Heere gegen die Perser. Diese Zeit, die Mitte des 5. Jahrhunderts, ließ Armenien nicht zur Ruhe kommen. Die Kriege mit den Sassaniden verhinderten eine Teilnahme Armeniens am Konzil zu Chalzedon. Eine nicht ausgeprägte theologische Fachsprache, Mißverständnisse bei der Übersetzung der wichtigsten Termini des Chalzedonense und die scharfe politische Einstellung gegen Byzanz führten zum Schisma, wenn auch der Monophysitismus Armeniens stets ein verbaler blieb⁵. Der Weg Armeniens in der Folgezeit sei wenigstens kurz skizziert. Kriege mit Byzanz und den Persern, später mit Arabern und Seldschuken ließen ein selbständiges Armenien südlich des Kaukasus untergehen. Deportationen und Aussiedlungen, Auswanderungen und Flucht führten die Armenier in alle Welt, auf den Balkan und nach Polen, nach Ägypten und Persien, ja nach China. Während der Kreuzzüge bildete sich wieder für knapp zwei Jahrhunderte ein selbständiger armenischer Staat, das Königreich Kleinarmenien in Kilikien (1198–1375). Von den Kreuzfahrern und ihrem Geist geprägt, war es Vorposten Europas auch nach dem Falle der letzten Kreuzritterfestung Akko. „L'histoire du royaume de Cilicie est une suite ininterrompue d'aventures romantiques et fantastiques“⁶. Die Mongolen vernichteten diesen Staat, aber die Armenier blieben. Ihre Klöster bestanden weiter in Jerusalem und Ägypten, dem Osmanischen

³ F. Altheim, Entwicklungshilfe im Altertum (= rde 162), S. 35 ff.

⁴ G. Saaruni, Bor'ba Armjanskoj cerkvi protiv bol'shevizma, München 1951, S. 24.

⁵ Dazu: M. Gordillo, Theologia Orientalis, Roma 1950, ed. 3^a, p. 226 ss.; Theologia Orientalis cum Latinorum comparata, Roma 1960, p. 104 ss. N. Ladoimerszky, Theologia Orientalis, Rom 1953, p. 299 ss. M. Jugie, Monophysisme, DTC, t. X, c. 2216–2251.

⁶ F. Nansen, Arménie et Proche-Orient, Paris 1925, S. 295.

Reich und Persien. Das Volk aber war in seiner Hauptmasse aufgeteilt auf Persien und die Türkei, seit Beginn des 19. Jahrhunderts auch auf Rußland. Die Kirche war der einzige Halt des Volkstums.

Erst am 28. Mai 1918 entstand wieder ein armenischer Staat, nachdem Hunderttausende und Millionen von den Türken hingeschlachtet waren. Präsident Wilson übernahm im Vertrag zu Sèvres die Garantie für die neubegründete Armenische Demokratische Republik, aber als Kemal Pascha sie mit Hilfe der jungen Sowjetunion zerschlug, erfolgte keine westliche Hilfe. Der von Moskau besetzte Teil wurde die Armenische Sozialistische Sowjetrepublik, und im heute türkischen Teil, in den Vilayets Bitlis, Van, Erzerum verschwand die armenische Bevölkerung völlig⁷.

Heute gibt es noch 3,6 Millionen Armenier⁸. 2,787 Millionen davon leben in der Sowjetunion⁹, zum größten Teil in der armenischen SSR mit der Hauptstadt Eriwan (Jerewan). Sie sprechen Ostarmenisch, genau wie die Armenier in Persien und Indien, während dem Westarmenischen der Armenier in Syrien, Ägypten, im Libanon und im Irak, Amerika und Frankreich der Dialekt der Konstantinopler Armenier zugrunde liegt.

Nach Ländern geordnet ergibt sich folgendes Bild:

USA und Kanada	200 000
Syrien und Libanon	175 000
Persien	120 000
Frankreich	75 000
Türkei	65 000
Rumänien	40 000
Bulgarien, Griechenland, Ägypten	je 30 000
Argentinien	20 000
Irak	15 000
Brasilien	12 000
sowie je einige Tausend in Zypern, Indien, China, Polen und Äthiopien ¹⁰ .	

⁷ Über die Ausrottung der Armenier in der Türkei siehe: J. L e p s i u s, Armenien und Europa. Eine Anklageschrift wider die christlichen Großmächte und ein Aufruf an das christliche Deutschland. Berlin 1896; Deutschland und Armenien, Potsdam 1919; Der Todesgang des Armenischen Volkes. Potsdam 1927, 3. Aufl. A. N. M a n d e l s t a m m, La Société des Nations et les Puissances devant le problème arménien. Paris 1925. J. M é c é r i a n, Le genocide du peuple arménien. Beyrouth 1965. Armenien. Hrg. auf Veranlassung der Deutsch-Armenischen Gesellschaft von P. Rohrbach. Stuttgart 1919. S. 18: Aus den Massacres und Deportationen von 1915. S. 20: Die Vorgänge in Transkaukasien 1918.

⁸ W e n d t, Sprachen, S. 39.

⁹ Russkaja mysl', Nr. 2773 vom 15. 1. 1970.

¹⁰ Nach: Blížký Východ (Edice Poznáváme Svet), Praha 1962, 2. ed., pass. und: W. K o l a r z, Die Nationalitätenpolitik der Sowjetunion, Frankfurt 1956, S. 256.

Viele andere Zahlen sind unglaubwürdig. So können die 18 Millionen auf Seite 13 des Polyglott-Reiseführers „Jerusalem“ fast nur ein Druckfehler sein. Auch die Zahl von 3,3 Millionen Armenier in der Sowjetunion und von zwei Millionen im Ausland, die Josef Riedmiller in der „Süddeutschen Zeitung“ vom 7./8. Juni 1969 nennt, ist zu hoch gegriffen.

Merkwürdigerweise wird ihre Existenz in Europa auch in Werken über die europäischen Minderheiten völlig verschwiegen und übersehen. Das gilt schon für die Vorkriegszeit¹¹, aber noch mehr für heute¹². Statistiken Bulgariens erwähnen selbst kleinere Gruppen, so die Mazedonier¹³, aber nicht die Armenier. Das gleiche gilt für Rumänien, wo sogar osteuropäische Bücher das Vorhandensein der Armenier übergehen, obgleich der jetzige Katholikos in der Sowjetunion vorher als Bischof in Rumänien wirkte. Auch hier werden andere kleinere Minderheiten gewürdigt, sogar Lipovaner, Griechen, Slowaken, Tschechen, nicht aber die Armenier¹⁴. Dennoch scheint gerade dieses Volk besonderer Beachtung wert. Bevor wir uns aber mit der Frage der Aktualität Armeniens heute befassen, müssen wir die kirchliche Lage übersehen.

2. Die Armenische Kirche¹⁵

„Armenorum ecclesia non una est sed multiplex“ schreibt der große Kenner der Ostkirche, vor allem orientalischer Theologie, M. Gordillo¹⁶. Obgleich die Armenische Kirche die gleichen Traditionen, Glaubenswahrheiten und Riten, eben den Armenischen Ritus, ungeteilt beibehalten hat, ist sie seit Jahrhunderten in mehrere Jurisdiktionen aufgeteilt. Oberster Katholikos ist der in Etschmiadzin, der von den anderen als Primus inter pares angesehen wird. Er führt den Titel: „Diener Jesu Christi, durch die Barmherzigkeit Gottes und den Willen der Nation Oberbischof und Katholikos aller Armenier, oberster Patriarch der Apostolischen Mutterkirche vom Ararat und Etschmiadzin.“ Durch die enge Verbindung von Kirche und Nation,

¹¹ Z. B. in dem Sammelwerk: E. A m m e n d e (Hrg.), Die Nationalitäten in den Staaten Europas. Sammlung von Lageberichten des Europäischen Nationalitätenkongresses. Wien—Leipzig 1931, sowie auch in den 1932 dazu erschienenen „Ergänzungen“.

¹² Vgl. G. H e r a u d, Die Völker als die Träger Europas. Wien—Stuttgart 1967. Heraud erwähnt z. B. in Bulgarien die 5000 Juden, übergeht aber die Armenier (S. 170), desgleichen im Abschnitt „Rumänien“ S. 170—172.

¹³ Europa Ethnica, 25/1968, S. 59 erwähnt 8750 Macédoniens, übergeht aber ebenfalls die Armenier, die eigene Kulturverbände und Organisationen haben. (Eigene Beobachtungen 1969/70 in Sofia und Plovdiv.)

¹⁴ So J. K o l l e r, Rumunsko, Praha 1966, S. 27.

¹⁵ Literatur über die Armenische Kirche: E. F. K. F o r t e s c u e, The Armenian Church, London 1872. L. P e t i t A. A., Arménie, DTC, t. I. (1902), c. 1888—1968. M. O r m a n i a n, L'Eglise Arménienne. Son histoire, sa doctrine, son régime, sa discipline, sa liturgie, sa littérature, son présent. Paris 1910 (engl. London 1912).

¹⁶ So M. G o r d i l l o, S. 247.

vor allem in der Tatsache, daß die Nationalversammlung aus den Kirchenführern und einer gewissen Anzahl von Laien besteht, ergeben sich in der Sowjetunion viele Schwierigkeiten für die Armenische Kirche. Die Sowjetregierung bestimmte selbst Kommunisten und Atheisten für die Nationalversammlung, z. B. bei der Wahl des Katholikos, und so sprach man oft spöttisch von dem obersten armenischen Katholikos als dem „Katholikos der Gläubigen und Ungläubigen“¹⁷. Von den 2,7 Millionen Armeniern in der Sowjetunion werden ungefähr 1 Million als noch gläubig betrachtet. Sie sind in der Sowjetunion in folgende Diözesen gegliedert:

1. Die Diözese des Ararat (Erivan);
2. die Diözese von Shirak (Leninakan);
3. die Diözese von Georgien und Imeretien (Tiflis);
4. die Diözese von Aserbeidschan und Turkestan (Baku);
5. die Diözese von Nakitschewan und Nordkaukasus (Rostow).

Im Ausland bestehen folgende Bistümer:

6. die drei Diözesen des Iran: Täbris,
7. Teheran (Iran),
8. Ispahan (Iran),
9. die Diözese von Indien und dem Fernen Osten (Kalkutta);
10. die Diözese des Irak (Bagdad);
11. die Diözese von Ägypten (Äthiopien und Sudan) (Kairo);
12. die Diözese von Griechenland (Athen);
13. die Diözese von Bulgarien (Sofia);
14. die Diözese von Rumänien (Bukarest);
15. die Diözese von Westeuropa (Paris);
16. die Diözese der USA (New York);
17. die Diözese Kalifornien (Los Angeles);
18. die Diözese von Südamerika (Argentinien, Brasilien, Uruguay, Chile)¹⁸.

Nach dem Katholikos von Etschmiadzin hat der Katholikos von Kilikien den 2. Platz inne. Er residiert in Antelias im Libanon und hat drei Diözesen: Libanon, Syrien und Zypern¹⁹. Dem Patriarchen in Konstantinopel unterstanden vor dem Ersten Weltkrieg 46 Kirchensprengel. Heute existiert nur noch die Diözese von Konstantinopel. Das Patriarchat von Jerusalem umfaßt nur die gleichnamige Diözese. Zwischen den beiden Weltkriegen hatte sich das Erzbistum Bulgarien für selbständig erklärt, obwohl der Katholikos von Etschmiadzin und der Patriarch von Konstantinopel dagegen

¹⁷ W. K o l a r z, Die Religionen in der Sowjetunion, Freiburg—Basel—Wien 1963, S. 161.

¹⁸ Nach Christl. Osten, 22/1967, S. 103. Der Oriente Cattolico weicht davon etwas ab. Siehe Seite 411.

¹⁹ Oriente Cattolico verzeichnet 4 Diözesen: Beirut, Aleppo, Damaskus, Nicosia. S. 412.

Einspruch erhoben. Heute ist es unter der Jurisdiktion von Etschmiadzin. Das Patriarchat von Aghtamar (Van-See) war schon seit 1895 unbesetzt und ging im Ersten Weltkrieg endgültig unter.

Die Gläubigenzahl in der Diaspora wird auf etwa 600 000 geschätzt. Davon gehören 125 000 zum Katholikats von Antelias, 60 000 zum Patriarchat in Konstantinopel (1914 dagegen waren es noch 1,35 Millionen), 6000 unterstehen dem Patriarchen in Jerusalem und der Rest fällt unter die Jurisdiktion von Etschmiadzin.

III. Die Armenier und die Ökumenische Bewegung

1. Die Armenier und die Orthodoxie

Der 1500. Jahrestag des 4. Ökumenischen Konzils brachte ein Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. „An alle Gläubigen der Kirche“. Dort heißt es: „Und jetzt, an diesem denkwürdigen Tage des 1500. Jahrestages des ehrwürdigen Konzils von Chalkedon, richten wir unseren Geist in brüderlicher Liebe besonders an die seit der Zeit dieses Konzils getrennten Brüder, welche „unter dem Vorwand des Konzils von Chalkedon sich selbst von der Kirche abspalteten, im übrigen aber orthodox blieben“, um mit Johannes von Damaskos zu sprechen, und auch diese haben ungeteilt die Ehre und unsere Liebe als Brüder. Im gleichen Geiste der Liebe richten wir an diesem heiligen Gedenktag auch an alle Kirchen Christi herzliche Grüße im Herrn. Es ist an der Zeit, durch konzentrierte gemeinsame Bemühungen, jedes Hindernis zu beseitigen, das der Annäherung und der Einigung im Wege steht, wozu, wie wir allen versichern, von unserem Ökumenischen Thron Wohlgeneigtheit und Unterstützung und Verständnis erwiesen wird“¹.

Erst ein Jahrzehnt später griff die erste Panorthodoxe Konferenz von Rhodos dieses Problem wieder auf und forderte das „Studium der Art und Annäherung und Vereinigung mit den kleineren alten östlichen Kirchen“². Das sollte durch freundschaftliche Beziehungen, Austausch von Professoren und Studenten und Kontakten jeder Art geschehen. Bereits in Rhodos waren monophysitische Beobachter vertreten, darunter auch ein Armenier. Die Gespräche während dieser Konferenz drängten auf Fortsetzung und so kam es vom 11.—15. August 1964 in der dänischen Universitätsstadt Aarhus zu einer halboffiziellen Begegnung. Acht orthodoxe Theologen (5 Griechen und 3 Russen) und zehn Nichtchalkedonier berieten sich und verlasen Referate zur Klärung der Frage um das Verständnis der Christologie, darunter der armenische Bischof Karekin Sarkisian über das Thema: „Die Lehre über die Person Christi in der armenischen Kirche — kurze Übersicht mit besonderem Bezug auf die Vereinigung

IV. Kapitel: Die Armenier und die Ökumenische Bewegung

¹ K a r m i r i s, S. 84.

² K a r m i r i s, S. 84.

der beiden Naturen“. Aussprachen der Teilnehmer zeigten beiderseitiges Übereinstimmen und berechtigten zu folgender gemeinsamer Verlautbarung: „Wir sind im vollen Einverständnis über die Essenz der christologischen Dogmen. Obwohl verschiedene Terminologien von jeder Seite angewandt werden, wird dieselbe Wahrheit ausgedrückt. Nachdem wir die Lehren des Eutyches und Nestorius zurückweisen, hat die Anerkennung oder Nichtanerkennung des Konzils von Chalkedon nicht die Anerkennung dieser oder jener Häresie zur Folge. Beide Seiten befolgen die christologischen Lehren der einen, ungeteilten Kirche, wie sie durch den heiligen Kyrillos ausgedrückt worden“³.

Im Jahr darauf trafen sich die nicht-chalzedonischen Kirchenoberhäupter, „cinq Patriarches, dix archevêques, neuf évêques et, selon l'expression sans doute légère-ment hyperbolique de ‚Voice of Ethiopia‘ (15 janv.) ‚une armée de theologiens“⁴ in Addis Abeba zum ersten monophysitischen Konzil der Geschichte. Die ‚Africa Hall‘ der Organisation Afrikanischer Staaten war Versammlungsort; Kanonensalut und Staatsempfänge ehrten die Kirchenoberhäupter, darunter die armenischen Katholiki Vazgen I. und Khoren I. Der Kaiser von Äthiopien hatte ursprünglich auch die orthodoxen Kirchen eingeladen, aber der Zeitpunkt war noch verfrüht. Unsicherheit über die Teilnahme der orthodoxen Gesprächspartner brachte leider die Vertagung der Gespräche zwischen Orthodoxen und Monophysiten auf dieser hohen hierarchischen Ebene. Die Konferenz jedoch verabschiedete in ihren Verlautbarungen ein eigenes Kapitel „Unsere Beziehungen zu den anderen Kirchen“. Es heißt dort von den Orthodoxen:

„Wir beschließen amtlich, ein neues Studium der christologischen Lehre aufzunehmen und sie unter Berücksichtigung sowohl der früheren Studien als auch der nichtamtlichen Begegnungen beim Ökumenischen Rat der Kirchen durch unsere Theologen in ihren geschichtlichen Zusammenhang zu rücken“^{4a}. Noch im selben Jahr erließ „Patriarch Athenagoras I. am 9. Juli 1965 sein Statement zur Aufnahme der vollen Kirchengemeinschaft der orthodoxen Kirche mit den alten Nationalkirchen“⁵.

Vom 25.—29. Juli 1967 fand die zweite Theologenkonferenz der „west-orthodoxen“ und „orientalisch-orthodoxen“ Kirchen statt, diesmal im Baptistenkolleg in Bristol, finanziert von „Faith and Order“. Orthodoxerseite waren außer Russen und Griechen auch die Kirchen Rumäniens und Bulgariens vertreten. Die „Orientalisch-Orthodoxen“ hatten indische, koptische, äthiopische und zwei armenische Vertreter entsandt. Der Armenier Mesop K. Krikorian referierte über „Die Christologie in der Überlieferung der Armenischen Kirche“, gemäß dem Thema der Tagung „Christo-

logie entsprechend der Liturgie der Kirche“. Lex orandi — lex credendi, das zeigte sich auch hier besonders, und noch deutlicher als in Aarhus trat die Übereinstimmung hervor. Zwar waren eineinhalb Jahrtausende verschiedene Termini verwandt und verteidigt worden, aber es wurde im Gebet immer der eine Christus in zwei Wesenheiten bekannt, und nur einmal mehr der eine Christus, ein andermal die zwei Wesenheiten mehr betont. Die Konferenzteilnehmer veröffentlichten am Ende ihrer Tagung folgendes Kommuniqué: „Seit dem 5. Jahrhundert haben wir verschiedene Formulierungen verwendet, um unseren Glauben in dem einen Herrn Jesus Christus auszudrücken, als vollkommener Gott und vollkommener Mensch. Einige von uns anerkennen zwei Energien hypostatisch vereinigt im Herrn Jesus Christus. Einige von uns anerkennen eine einzige göttlich-menschliche Natur, Wille und Energie im selben Christus. Beide Seiten jedoch sprechen von einer Einheit ohne Vermischung, ohne Änderung, ohne Teilung, ohne Trennung. Die vier Adverbia gehören zu unseren allgemeinen Traditionen. Beide glauben an die dynamische Permanenz der Gottheit und der Menschheit, mit allen natürlichen Eigenheiten und Fähigkeiten im einen Christus.“

Jene, die von ‚zwei‘ sprechen, trennen oder separieren deshalb nicht. Jene, die von ‚einem‘ sprechen, vermischen oder verwechseln deshalb nicht. Das ‚ohne Trennung, ohne Teilung‘ jener, die von ‚zwei‘ reden und das ‚ohne Änderung, ohne Vermischung‘ jener, die von ‚einem‘ reden, muß besonders unterstrichen werden, damit wir uns gegenseitig verstehen können“⁶.

Für den August 1969 war eine dritte Konferenz in England vorgesehen. Auf ihr sollte das schwierige Problem der Anerkennung der ersten Konzilien beraten werden, doch überraschend wurde die Konferenz auf einen noch nicht bestimmten Zeitpunkt verschoben.

Die Kontakte orthodoxer und vorchalzedonensischer Bischöfe und Kirchenvertreter beim Weltkirchenrat haben die Begegnungen armenischer Hierarchen mit orthodoxen so zahlreich gemacht, daß wir kaum näher darauf eingehen können. Besonders vom Nahen Osten ist dies zu sagen, vom Libanon, von Syrien, Jerusalem und Konstantinopel. Gerade in Konstantinopel sind gegenseitige Besuche des griechischen Ökumenischen Patriarchen und des in Kunkapi residierenden armenischen fast Regel geworden. So war auch Weihnachten 1969 der armenische Patriarch im Fener bei Athenagoras I. und am 6. Januar 1970, dem Tag des Weihnachtsfestes bei den Armeniern, wurde der Besuch erwidert. Auch an den Heiligen Stätten in Jerusalem und Bethlehem, wo sich Griechen, Armenier und Lateiner die Heiligtümer teilen müssen, sind die Beziehungen in den letzten Jahren bedeutend besser geworden.

In der Sowjetunion ist Konzelebration armenischer Priester mit Russisch-Orthodoxen bereits üblich. Besuche der Hierarchen zeigen jedoch, daß dies noch nicht für die Bischöfe zutrifft. Bei seinem Goldenen Bischofsjubiläum wies der Moskauer Patri-

³ M. Krikorian, Chalkedon heute, in: Wort und Wahrheit, XXIV/1969, S. 348—350, S. 348, Christl. Osten, XIX/1964, S. 164/65.

⁴ Nicolas, S. 3/4.

^{4a} Lehmann, S. 113.

⁵ Lehmann, S. 35.

⁶ Wort und Wahrheit, XXIV/1969, S. 350.

arch Alexej darauf hin, daß nur äußere, historische Ursachen die Kirchen trennen. „Mit Genugtuung“, sagte er, „vermerken wir die Anwesenheit von Vertretern des Obersten Patriarchen-Katholikos aller Armenier Seiner Heiligkeit Vazgen I. Äußere historische Ursachen haben die armenischen Christen von uns getrennt. Sie haben jedoch den Glauben der ungeteilten Kirche der ersten drei Konzile sowie die Einheit in christlicher Liebe unerschütterlich bewahrt . . .“⁷. Persönliche Besuche des Katholikos in Moskau, sowie Patriarch Alexejs in Armenien müssen wenigstens genannt werden, die Teilnahme des Georgischen Katholikos Ephräm am 10. Jahrestag der Inthronisation Vasgens I. in Etschmiadzin und der Besuch, den Vasgen I. dem bulgarischen Patriarchen Kyrill abstattete, ein weiter Weg, seit den Zeiten unglückseliger Mißverständnisse oder gar unversöhnlichen Hasses, wie ihn ein protestantischer Autor berichtet: Gottfried Arnold schreibt in seiner „Unpartheyischen Kirchen- und Ketzer-Historie“ 1729: „Man versichert, daß zwischen den Armeniern und andern Griechen eine solche todfreundschaft sey, daß sie auch miteinander weder essen noch trinken mögen. Die Georgianer sollen denen ihrigen wider die Armenier folgendes gesetz vorgeschrieben haben: „Wenn einer unter euch schon einen dorn im fuß stecken hätte, und gienge vor einer Armenischen kirchen vorbey, so darff er sich allda nicht bücken den dorn heraus zu ziehen, damit es nicht scheine, als beugte er sich vor der Armenier kirche, weil diese billich von allen verachtet werden muß“⁸.

Heute tauschen georgischer Patriarch und armenischer Katholikos den Bruderkuß!

2. Die Armenier und die Katholische Kirche

Die Beziehungen nach dem 2. Weltkrieg begannen alles andere als verheißungsvoll. Kevork VI. war 1945 zum Katholikos gewählt worden und erfuhr eine Reihe von Vergünstigungen von seiten Stalins, so die Eröffnung eines theologischen Seminars und die Schaffung einer religiösen Zeitschrift „Etschmiadzin“. Aber wie die anderen Kirchen, mußte auch die armenische dafür dem Sowjetstaat Dienste erweisen. Der wichtigste war die Hilfe bei der Einwanderung von Armeniern in die Sowjetunion. Tatsächlich kamen etwa 100 000 in den Nachkriegsjahren, vor allem aus dem Nahen Osten und Zypern⁹; doch bald stockte der Zustrom, denn Kevork ging zu weit: Er warb offen für die Sowjets und setzte in seinen Hirtenbriefen die Feinde des Sowjetregimes mit den Feinden des Christentums gleich. Seine schärfsten Worte galten dem Vatikan und Kardinal Agagianian, dem damaligen Patriarchen der unierten Armenier.

⁷ „Stimme der Orthodoxie“, 10/1963, S. 8.

⁸ Zitiert bei: E. Benz, Die Orthodoxie im Lichte der protestantischen Geschichtschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. Freiburg—München 1952, S. 73.

⁹ Problems of the Peoples of the UdSSR, 16/1962, S. 51. Eine 2. Repatriierungswelle wollte Chruschtschow einleiten: „Armenians the world over are drawn to Soviet Armenia as to a magnet“ ibid. S. 51.

Schon nach seiner Wahl hatte Kevork die Kriegsbeiträge der Armenischen, Orthodoxen und Anglikanischen Kirche gegen Deutschland gewürdigt und von Rom behauptet: „Es ist besonders schmerzlich zu wissen, daß eine christliche Kirche unserer gesegneten Sache nicht beitrug. Mehr noch, jene Kirche unterstützte die Nazifeinde unseres Herrn“¹⁰. Agagianian war der einzige bedeutende Armenier der Freien Welt, der vor der Repatriierungskampagne warnte. Sein erster Hirtenbrief zu diesem Thema war noch milde (6. Juli 1946), aber am 8. Dezember 1947 wurde er deutlicher und stellte die Verfolgung und den Terror, die tatsächliche Leugnung und Verneinung der Gewissensfreiheit bloß. Tatsächlich war der Rückgang der Armenischen Kirche trotz aller Kollaboration mit den Sowjets noch drastischer als der Rückgang der Orthodoxen Kirche. Da die Armenisch-katholische Kirche in der Sowjetunion offiziell nicht existiert, in der Freien Welt aber besonders starke antikommunistische Propaganda entfaltet, war das Verhältnis lange getrübt.

Das 2. Vatikanum schlug auch hier neue Seiten im Buch der Geschichte auf, denn Konzilsbeobachter der armenischen Kirche kamen nicht nur aus dem Katholikat Kilikien in Antelias, sondern auch aus der Sowjetunion. So hatte Katholikos Vazgen I. den Bischof Parkev Kevorkian, seinen Delegierten in Moskau, und den Laientheologen Krikor Bekmezian, ein Mitglied des Obersten Geistlichen Rates des Katholikats, entsandt. Aus Antelias waren der Dekan des dortigen Armenischen Theologischen Seminars, Bischof Karekin Sarkissian und der Archimandrit Ardavazt Terterian gekommen. Letzterer wurde während der 3. Sessio zum Bischof von Marseille ernannt und nahm als solcher auch als Beobachter an der 4. Sessio teil.

Vorausgegangen war bereits ein Ereignis, das zu wenig Beachtung fand. Auf seiner Heilig-Land-Reise 1964 hatte Papst Paul VI. den armenischen Patriarchen Jeghis Derderian besucht, eine Begegnung, die leider zu sehr im Schatten des Treffens mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. stand. Am 4. Januar 1964 abends richtete der Papst in der Apostolischen Delegatur zu Jerusalem folgende Worte an den Patriarchen: „ . . . Unser Zusammentreffen hat eine besondere Bedeutung infolge der Freundschaftsbande, die sich zwischen Uns und der Armenischen Kirche durch die Anwesenheit der beauftragten Beobachter beim II. Vatikanischen Konzil geknüpft haben. Der Geist wahrhaft christlicher Liebe und christlichen Verständnisses, den sie gezeigt haben, gab Uns im voraus die volle Sicherheit eines brüderlichen Empfanges, den Wir bei Eurer Seligkeit und bei Ihren Gläubigen finden würden. Unsere Erwartungen sind mehr als voll erfüllt worden . . . E i n Geist ist es, der mehr und mehr die Herzen der Christen beeinflusst: es ist die Sehnsucht, den Rat des Völkerapostels zu befolgen: die Vergangenheit zu vergessen und sich, die Augen auf Christus, den Urheber und Vollender unseres Glaubens gerichtet, der Zukunft zuzuwenden. Dieser Geist hat sich in dieser Heiligen Stadt schon greifbar geoffenbart in den gegenwärtigen

¹⁰ W. K o l a r z, Die Religionen in der Sowjetunion, S. 165.

gen Bemühungen aller Christen, einträchtig ehrfürchtige Sorge zu tragen und würdige Ehrerbietung zu zeigen für dieses gesegnete Land, wo unser Herr, über das Kreuz triumphierend und über das Grab siegend, die vom Vater erhaltene große Aufgabe erfüllt hat.

Wir begrüßen diese Offenbarungen christlicher Liebe, die schon bestehen, und drücken den heißen Wunsch aus, sie möchten sich noch vervielfältigen und auf jedes Gebiet christlicher Bemühungen ausdehnen“¹¹.

Als am 6. Januar der Papst in das Armenische Patriarchat St. Jakob kam, begrüßte ihn Patriarch Derderian: „Heiligkeit! Im Namen des Armenischen Patriarchats von Jerusalem haben Wir die große geistige Freude, Eure Heiligkeit in diesem religiösen Weltzentrum im Geiste christlicher Brüderlichkeit und brüderlicher Liebe zu begrüßen. Wir freuen Uns, daß Seine Heiligkeit, der Katholikos Khoren I. von Zilizien, Vertreter des Libanon zur Teilnahme an diesem Empfang hergesandt hat. Auf diese Weise hat er die Huldigung der Armenischen Kirche an Eure Heiligkeit vollendeter werden lassen. Die apostolische Einrichtung, die Sie heute durch die entgegenkommende Gegenwart Ihrer Person ehren, hat in der Vergangenheit glückliche Gelegenheiten gehabt, geschichtlich bedeutende Besuche von Fürsten und Königen zu empfangen, wie es glanzvoll die in diesem Ehrensaal angebrachten Bilder beweisen, Besuche, die mit solcher Beredsamkeit die Geschichte unseres Patriarchates bereichert haben. Aber es ist das erste Mal, daß Uns die freudige Gelegenheit geboten ist, in der Person Eurer Heiligkeit den gnädigen Besuch des Fürsten der Fürsten der großen christlichen Welt des Westens zu empfangen. Wir betrachten Ihren Besuch nicht nur als große Ehrung unseres Patriarchates, sondern zugleich als Ehrung der ganzen Apostolischen Armenischen Kirche und des armenischen Volkes. Es ist indessen nicht das erste Mal, daß die Armenier geehrt wurden durch die hohe Aufmerksamkeit des obersten Hauptes der Römisch-Katholischen Kirche . . . Bei dieser übergelücklichen Gelegenheit flehen Wir von ganzem Herzen zum Himmlischen Vater, der seinen einzigen Sohn in dieser Heiligen Stadt für die Rettung der Menschheit hingegeben hat: Er möge segnen und fruchtbar machen all die Bemühungen und Anregungen, die Eure Heiligkeit im Geiste christlicher Liebe unternehmen, zum Nutzen der Kirche Christi und insbesondere zur Wiederherstellung der christlichen Einheit und zur geistigen Erneuerung der Kirche . . .“¹².

Bereits am Flugplatz in Amann waren die Armenier durch einen Wardapet vertreten und am Damaskus-Tor hatte Derderian selbst an der Begrüßung teilgenommen. Die Vertreter, die der Katholikos von Kilikien entsandt hatte, waren der Erzbischof von Beirut und die beiden Konzilsbeobachter K. Sarkission und A. Terterian. Beide wurden kurz darauf zu Bischöfen geweiht; zu den Feierlichkeiten sandte der Papst Msgr. Willebrands und P. Duprey in den Libanon.

¹¹ Christl. Osten, XIX/1964, S. 7/8. POC, Numéro Spécial, XIV/1964, p. 19.

¹² Christl. Osten, XIX/1964, S. 8/9. POC, Numéro Spécial, XIV/1964, p. 44.

Am 9. Mai 1967 stattete Katholikos Khoren I. dem Papst in Rom einen Besuch ab. „Dieser Besuch war vor allem deshalb bedeutsam, weil es der erste Besuch des Oberhauptes einer von uns getrennten Ostkirche beim Papst war“, schreibt dazu Kardinal Bea¹³, der den Gast beim Papst vorstellte, und am 10. Mai eine längere Unterredung mit dem Katholikos hatte. Der Empfang fand im Paramentensaal statt. Zwei Bischöfe und der Ökumenische Sekretär des Aresen Avidikian begleiteten Khoren I. In der Sixtina fanden sich zum Gebetsgottesdienst die Bischöfe aller Riten Roms zusammen und außer dem Veni Creator erscholl ein Heilig-Geist-Hymnus in armenischer Sprache. In den Paramentensaal zurückgekehrt, wies der Papst in seiner Ansprache auf die armenischen Konzilsbeobachter hin und an die reiche Geschichte beiderseitiger Beziehungen zwischen Rom und den Armeniern. Er kam auch auf den gemeinsamen Leidensweg des Volkes zu sprechen und gab der Hoffnung Ausdruck, daß die volle Einheit nicht mehr fern sei. Auch Khoren drückte diese Hoffnung aus. „Bei diesem Treffen“, sagte er, „befinden wir uns mit der tiefsten Freude im Herzen unserer brüderlichen Gemeinschaft und unserer geistigen Verbundenheit in dem einen Sohn Gottes, dem fleischgewordenen Wort“ (vgl. L'Osservatore Romano, 10. Mai 1967; S. 1).

Noch im gleichen Sommer traf der Heilige Vater einen dritten armenischen Patriarchen, Schnork Kalustian von Konstantinopel. Auch hier war Athenagoras I. die Hauptfigur und manches der übrigen Begegnungen kam in der Presse zu kurz, darunter auch der Besuch im armenischen Patriarchat in Kumkapi. Rund 1000 armenische Gläubigen hatten sich am 26. Juli 1967 in diesem armseligen Stadtviertel eingefunden. Patriarch Schnork Kalustian begrüßte den Gast aus Rom folgendermaßen: „Ehre sei dem Heiligen Geiste, der Euere Heiligkeit inspiriert hat und der Ihre Schritte leitet auf dem Weg des Wachstums des guten Willens und zur Verwirklichung der Wiederaussöhnung zwischen den Kirchen!“ Unter dem Beifall seiner Gläubigen stellte der Patriarch fest: „Die armenische Kirche hat nie aufgehört zu hoffen und zu beten für die Einheit der Kirche“¹⁴. Für diesen Empfang war im Ehrensaal der Patriarchalresidenz dem Papst der Thronessel des Patriarchen bereitgestellt worden. Als ihn zunächst der Papst nicht besteigen wollte und darauf hinwies, es sei doch der Platz des Patriarchen, da entgegnete dieser: „Wenn Sie hier bei mir sind, ist das nicht mein Platz, sondern Ihrer“¹⁵.

An den Patriarchen gewandt, erwiderte dann Paul VI. die Begrüßung: „Lieber Bruder in Christus! Mit herzlichen guten Wünschen bringen Wir Ew. Seligkeit unsere warmen Grüße und unsere Freude zum Ausdruck, Ihnen während unserer Pilgerfahrt in dies Land zu begegnen, das den edelsten Traditionen des christlichen Glaubens so großartiges Gepräge und Zeugnis gegeben hat.

¹³ A. B e a , Ökumenische Bilanz 1967, Christl. Osten, XXIII/1968, S. 27.

¹⁴ „Römische Warte“, Beilage der Deutschen Tagespost vom 8. 8. 67, 8/1967, S. 224.

¹⁵ Christl. Osten.

Bei zwei Gelegenheiten schon — an unserem eigenen Sitz in Rom und in der Heiligen Stadt Jerusalem — hatten wir das Glück, den brüderlichen Friedenskuß mit würdigen Vertretern der armenischen Kirche auszutauschen: mit dem ehrwürdigen Katholikos von Zilizien Khoren I., und dem hochgeschätzten Patriarchen Yeghishe Derderian. Das Glück erneuert sich heute nun, da wir Sie hier begrüßen, den Oberhirten der orthodoxen Armenier der Türkei.

Mit Ew. Seligkeit grüßen wir ebenso all die treuen Gläubigen der Armenischen Kirche. Mit Empfindungen brüderlicher Hochschätzung und Ehrfurcht grüßen wir den ehrwürdigen Obersten Katholikos der Armenier Vazgen I., mit dem wir wahrhaft herzliche Beziehungen unterhalten haben während des jüngsten Zweiten Vatikanischen Konzils und seit dem Abschluß der Sitzungen dieses Konzils. Möge die heutige Begegnung mit Ihnen diese Beziehungen noch stärken und vertiefen zum Wohl der heiligen Kirche und ihrer Einheit, und möge Gott überreiche Segnungen an Frieden und Gedeihen über diese Gemeinschaft der Gläubigen ausgießen, deren oberster Hirte Vazgen I. ist.

Wir kennen die Glaubenstreue Ihres Volkes und seine ruhmreichen Zeugnisse für Christus den Herrn der Kirche durch die Jahrhunderte. Mit Ehrfurcht und Bewunderung gedenken wir seiner Verehrung für seine großen Väter und Lehrer, die auch wir in der katholischen Kirche als unsere gemeinsamen Väter und Lehrer im Glauben zu begrüßen stolz sind . . .

. . . Im Laufe der Jahrhunderte sind die Bande der Gemeinschaft zwischen uns abgeschwächt gewesen. Christus der Herr ruft uns alle heute nun mit besonderer Dringlichkeit, uns zu bemühen, die vollkommene Gemeinschaft in Liebe und Glauben wiederherzustellen. Mit der Begrüßung Ew. Seligkeit bekräftigen wir erneut unsere Absicht, diesem Anruf mit aller Kraft, die uns zu Gebote steht, zu entsprechen, voll Vertrauen, daß dieser Appell auch bei Ihnen und im gläubigen armenischen Gottesvolk eine ebenso aufmerksame Antwort findet¹⁶.

An diese Worte des Heiligen Vaters schloß sich in der gegenüber dem Patriarchat liegenden Marienkirche eine gemeinsame Andacht an.

Papst Paul VI. hatte in Istanbul eigens den Primat des Katholikates von Etschmiadzin hervorgehoben. Eine Begegnung mit dem dortigen Katholikos stand aber noch aus, obgleich Vazgen I., der 1967 eine Europareise unternommen hatte, bereits in Wien mit Kardinal König zusammentraf und dort auch mit dem katholischen Erzbischof der Armenier, dem Generalsuperior der Mechitaristen Wiens, Mesrop Habozian, eine Unterredung hatte.

Ein besonderes Ereignis ökumenischer Begegnung war die Feier zum 10. Jahrestag der Inthronisation des Katholikos in Etschmiadzin. Dazu war sogar der Patriarch der katholischen Armenier, Ignatius Petrus XVI. Batanian, eingeladen und mit großen

¹⁶ S. Anm. 14, ebd.

Ehren brüderlich empfangen worden. Nach den Angriffen der Nachkriegsjahre war dieser Empfang eines der markantesten Beispiele, wie sehr sich die Beziehungen besserten. Überraschung löste im Westen die Nachricht aus, die von den katholischen Gästen, darunter auch dem Patriarchalvikar Bischof Mesrop Tercjan, mitgebracht wurde: Etwa 120 000 Armenier der Sowjetunion fühlen sich als Katholiken¹⁷! Das ist um so erstaunlicher, als man bisher glaubte, ihre Zahl betrüge nicht mehr als 30 000. 1927 war dort der letzte Vertreter Roms anwesend, aber seitdem ist die Herde ohne Hirten, da der Apostolische Administrator verhaftet und deportiert worden war.

1969 feierte Vazgen I. seinen 60. Geburtstag, der mit einer Versammlung des armenischen Episkopates geehrt wurde. Vom römischen Einheitssekretariat waren die Patres Jerome Hamer und Pierre Duprey als „ein konkretes Zeichen brüderlicher Liebe und Achtung“ entsandt worden. Papst Paul VI. schrieb dem Katholikos persönlich und äußerte den Wunsch, „den obersten Katholikos aller Armenier eines Tages persönlich in Rom begrüßen zu können“¹⁸.

Am 8. Mai dieses Jahres kam es endlich zu dieser denkwürdigen Begegnung. In der Sixtinischen Kapelle trafen sich der Papst und Katholikos zu einem Gespräch über die weitere Annäherung beider Kirchen. Gerade nach dem Tode des Moskauer orthodoxen Patriarchen Alexej war dieser Besuch eines Kirchenoberhauptes aus der Sowjetunion von besonderer Bedeutung.

Damit sind nur die wichtigsten Stationen aufgezeigt. Davor und dazwischen liegen viele andere Kontakte zwischen der Römischen und Armenischen Kirche, beim 2. Vatikanum in Rom und bei offiziellen Feiern, beim Gruß- und Telegrammwechsel anlässlich von Gedenktagen und Feiern, bei Reisen der Patriarchen und des Papstes. Das Konzil, das der große Johannes einberief, war dafür wegweisend. Johannes XXIII. hat die Früchte selbst nicht mehr geschaut, aber man weiß um sein Werk und auch „ . . . vor dem Großen Altar der Heiligen Stadt Etschmiadzin“, so telegraphierte Vazgen I. nach dem Tode Johannes XXIII. an Cicognani, „wird um Ruhe in Frieden für die Seele seiner Heiligkeit gebetet“¹⁹.

3. Die Armenier und die Kirchen der Reformation

Hier ist vor allem die Mitarbeit im Weltkirchenrat hervorzuheben, sei es der „Union of Armenian Evangelical Church of the Near East“, als auch der einzelnen Gregorianischen Katholikate und Patriarchate. Das Konzil von Addis Abeba hatte sich auch dazu geäußert und besonders die Anglikanische Kirche hervorgehoben. „Les

¹⁷ Christl. Osten, XXI/1966, S. 8.

¹⁸ Christ in der Gegenwart, 21/1969, Nr. 43 vom 26. 10. 1969.

¹⁹ Kirche im Osten, VII/1964, S. 159.

Eglises anglicanes . . . ont toujours témoigné leur estime à l'égard des Eglises orthodoxes d'Orient, et nous sommes persuadés que cette attitude conduira à un dialogue fructueux entre elles et nos Eglises"²⁰. Auch die Kontakte zu anderen Kirchen werden betont, allerdings darauf hingewiesen, daß die Proselytenmacherei gewisser Kirchen verschwinden möge. Bei den Armeniern hatte die Verfolgung im ersten Weltkrieg auch die Protestanten einbezogen und die gemeinsame Tragik hatte das Volk geeint. Auch gemeinsame Schwierigkeiten der Diaspora ließen religiöse Gründe zurücktreten. Die eigentlichen Standpunkte traten wieder bei der Mitarbeit im Weltkirchenrat hervor, in dem die gregorianischen Armenier mit derselben Gesinnung wie die orthodoxen Kirchen mitarbeiten: Bekenntnis für ihren Glauben zu geben, ohne Vermischung der Glaubenswahrheiten. Da der größte Teil der Diaspora-Armenier in englisch sprechenden Ländern lebt, haben die armenischen Theologen der letzten Jahre zum Großteil an englisch sprechenden Universitäten studiert und den Anschluß an die modernen Strömungen der Theologie gefunden.

Bereits auf seiner ersten Auslandsreise 1956 war Vazgen I. Gast des Erzbischofs von Canterbury. Die anglikanische Kirche entsandte jeweils auch Vertreter zu armenischen Feierlichkeiten, so auch nach Etschmiadzin, als Vazgen den 10. Jahrestag seiner Inthronisation beging. Zu dieser Feier hatte auch die „Union of Armenien Evangelical Church of the Near East“ ihren Präses gesandt, Hauptpastor Ovanes Agarionian²¹.

Die Zugehörigkeit zum Weltkirchenrat unterstrich der Katholikos 1967 durch eine Reise nach Genf, wo er vom 10.—13. Juli dieses ökumenische Zentrum besuchte. Hier kam er den protestantischen Mitgliedern des Weltkirchenrates sehr entgegen, denn obgleich der armenische Gottesdienst dem byzantinischen an Feierlichkeit nicht nachsteht, zelebrierte der Katholikos die armenische Liturgie in der Kapelle des Weltkirchenrates nur in einfacher Mönchstracht. Eine Reihe von Begegnungen fand in diesen Tagen statt, mit den Vertretern der Patriarchen beim Weltkirchenrat, besonders aber mit dem Generalsekretär Pastor Dr. E. C. Blake, und den Leitern der verschiedenen Abteilungen und Arbeitsgruppen. Die reformierten kirchlichen Behörden in der Stadt Calvins gaben Empfänge und gestalteten den Besuch in der reformierten Kathedrale für calvinistische Begriffe sehr festlich. Auf dem Programm stand auch der Besuch des außerhalb von Genf gelegenen Ökumenischen Institutes²².

Vor allem im Nahen Osten, in den regionalen ökumenischen Kirchenräten, spielt der armenische Dialog mit den Protestanten eine Rolle. So war 1966 im Ökumenischen Kirchenrat zu Alexandrien, der seit 1958 besteht, der nichtunierte Patriarchalvikar des Katholikos von Etschmiadzin Bischof Zaven Tschintschinian der Vorsitzende.

²⁰ Nicolas, p. 18.

²¹ ZMP, 12/1965, S. 55 ff.

²² Christl. Osten, XXII/1967, S. 102.

Die Mitarbeit in anderen Gremien im Missionsrat Westasiens etwa, stellt ein Zeugnis dar, daß heute gleichberechtigte Partner im Dialog stehen.

Denn trotz aller materieller Hilfe für die Armenier war doch das „Missions-Moment“ allzulange lebendig. Noch 1946 schreibt eine Missionarin der Frankfurter Mission, die mit dem Armenian Near East Relief in Aleppo arbeitete, in ihrer Broschüre über Abraham Levonian, einen „Jünger Jesu“: „Damals (als Levonian geboren wurde), war es noch recht dunkel in der armenischen Christenheit, die herrschende gregorianische Kirche hatte wenig Licht und konnte nicht das geben, wonach das Menschenherz unbewußt verlangt“²³.

Diese Einstellung der Protestanten hat sich zwar völlig geändert, aber die eigentlichen Schwierigkeiten blieben doch: Letztlich gibt es wenig Verknüpfungspunkte zwischen der Reformation und dem alten orientalischen Christentum. Da dieses in der katholischen Kirche Ritus und Liturgie beibehalten kann, sollten unsere Kontakte noch wachsen. Denn zwischen Protestanten und Gregorianern, oder überhaupt Vorchalzedoniern, kann es nur zu einer Einigung kommen, wenn eine Seite sich selbst aufgibt.

Ausblick

Die Existenz der kleinen orientalischen Nationalkirchen ist ein Anruf an uns alle. Die Armenier standen hier nur ein Beispiel, denn ähnliches ließe sich von allen anderen Vorchalzedoniern, einschließlich der Nestorianer, berichten. Bisher unterschieden wir im Westen nur Unierte und Nicht-Unierte, aber das Bild ist viel mannigfacher. Nestorianer, die sich der russischen Orthodoxie anschlossen und Protestanten aller Denominationen gehören dazu. 90 000 Kopten sind heute schon protestantisch¹, 50 000 Anglikaner des syrischen Ritus gibt es in Indien, und auch in Kleinasien zählen die Protestanten unter den Syrern nach Tausenden. Gerade diese Spaltung ruft immer mehr nach Einheit, und die gemeinsame Bedrohung durch Islam und Laizismus, durch Kommunismus und die allgemein um sich greifende Entsakralisierung verlangt sie gebieterisch. Dezentralisierung nach dem Konzil, ein neues Verständnis der Einheit in der Vielfalt und die Theologengespräche über das Chalcedonense wecken wieder Hoffnungen. Patriarch Ormanian, einst katholischer Abt der armenischen Antonioaner, der mit seiner Kongregation ins Schisma ging, weil Pius IX. es an Klugheit gegenüber den Orientalen fehlen ließ, schrieb schon damals zu diesem Problem: „ . . . The Armenian Church has always understood the meaning of union in the true and strict sense of the term. She has desired to see its establishment on the

²³ B. R o h n e r, Abraham Levonian, Wüstenrot 1946, S. 5.

Ausblick:

¹ M. C r a m e r, Das Christlich-Koptische Ägypten einst und heute, Wiesbaden 1959, Seite 96.

I. Das Leben und die religionsphilosophische Grundeinstellung Kolakowskis

Leszek Kolakowski wurde im Jahre 1927 in Radom geboren, gehört also zur neuesten Generation polnischer Denker, die im zweiten Weltkriege noch Knaben waren und als Fertige eigentlich nur die kommunistische Wirklichkeit ihres Landes kennen lernten. Er studierte in Lodsch — vor allem bei Schaff — Philosophie und arbeitete dann als Stipendiat in Holland und Frankreich in diesem Fache weiter. Im Jahre 1968 veröffentlichte er ein Werk über Spinoza, im gleichen Jahre wurde er Ordinarius für Geschichte der Philosophie an der Universität Warschau. Er las unter großem Beifall der studentischen Jugend, und seine Bücher wurden viel gelesen und gern gekauft. Doch erregten seine mündlich und in gedruckter Form vorgebrachten Ansichten oft den Protest Moskauer Marxisten, und auch in Polen und in Ost-Berlin galt er als nicht orthodoxer Marxist. Im Jahre 1966 wurde er aus der kommunistischen Partei Polens, der er bis dahin angehört hatte, ausgestoßen. Zum Ausschluß führte vor allem sein Aufsatz „Ideologia i świat współczesny“ in Argumenty (1. 11. 1959). Er ging nach Kanada.

Seine in deutscher Sprache erschienenen Bücher, auf die wir uns hier stützen wollen, sind „Der Mensch ohne Alternative“ (München 1960) und „Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft“ (München 1967)¹⁶. „Erbauliche Geschichten“, d. h. kleine Persiflagen über Ereignisse aus dem Alten Testament bringt sein kleines Buch „Der Himmelsschlüssel“ (München 1965)¹⁷.

Wir greifen aus diesen Schriften nur all das heraus, was Kolakowski zu Fragen der Religion sagt, und übergehen alles andere, was aber durchaus nicht unwichtig ist für das Oeuvre und die Persönlichkeit des Verfassers.

Bevor wir aber nun die Ansichten von Leszek Kolakowski über die Religion und die Phänomene des Religiösen vortragen, sei auf die Grundeinstellung dieses Philosophen hingewiesen. Fundamental für Kolakowskis Philosophieren ist der Standpunkt eines universalen Anthropozentrismus (s. T 252), wie er auch denen eigen ist, die Kolakowski als seine Lehrer nennt: Feuerbach, Marx, Stirner, die Existentialisten (T 252). Wie nach einem Worte von Engels die Natur „ohne fremde Zutat“ zu betrachten ist (A 152), was Kolakowski durchaus bejaht, so muß man den Menschen nur in sich selbst anschauen und ihn rein aus ihm selbst erklären; denn der Mensch ist ein Gebilde der Natur (T 32) und er kann nicht von wo anders her verstanden werden denn eben aus dieser Natur. Allerdings ist er innerhalb dieser Natur das einzige Wesen, das des wirklich schöpferischen Handelns fähig ist und das daher befähigt ist, Situationen zu schaffen, die es nie zuvor gegeben hat (T 260).

¹⁶ Wir zitieren das erste Buch unter „A“ und das zweite als „T“; die Ziffer daneben bedeutet die Seitenzahl.

¹⁷ Die Stellung Kolakowskis im heutigen Neo-Marxismus behandelt auch L e m b e r g, Reformation im Kommunismus?, Stuttgart 1967.

Doch ist dem Menschen diese Fähigkeit nicht von irgendwoher verliehen worden, etwa von einem Gott, sondern sie ist seine rein menschliche und natürliche Eigenschaft, ein Charakteristikum, das zusammenhängt mit seiner Eigenschaft als Vernunftwesen, dem ausschließlich die Vernunft eigentümlich ist, um sich in der Welt zu orientieren und zu erhalten, und das allein auf seine Vernunft angewiesen ist, um eben als Mensch dazusein (T 253). Der Mensch muß daher auch vom rein rationalistischen Standpunkt betrachtet werden; Rationalismus bedeutet aber die Emanzipation der Vernunft gegenüber allen religiösen Offenbarungen und Mythen (T 254), und Rationalismus ist daher auch ein „uneingeschränkter Anti-Absolutismus“, dessen Grundthese die „Negation des Absoluten“ (T 261) ist. Damit verbunden ist, daß man in der Lehre vom Menschen jeglichen Einfluß von einem übermenschlich-überirdischen Absolutum ausschließen muß. Kolakowski schreibt so über seine Grundeinstellung: „Wir greifen . . . nicht die Feuerbachsche Kritik der Religion auf; wir behaupten nicht einfach, daß Gott dem Menschen seinen Besitz nehme; wir behaupten, daß er ihm das nehme, was in ihm am schwersten zu ertragen ist: die Situation der unbedingten Verantwortung für sich selbst“ (T 255). „Wir gehören zu den Menschen, die nicht nur die Wahrheit des religiösen Trostes entbehren, sondern vielmehr davon überzeugt sind, daß der Einfluß der religiösen Institutionen auf das öffentliche Leben schädlich ist“ (A 220). Denn „die Religion“ ist der „unersättliche Schmarotzer der Geister“ (A 174) und sie ist „der Tod der Wissenschaft“ (A 43).

Nach dieser Darstellung der für Kolakowski typischen Grundeinstellung zum Phänomen der Religion fragen wir nunmehr, wie er die Religion positiv darstellt.

II. Die Religionstheorie Kolakowskis

1. Der Begriff der Religion bei Kolakowski

Kolakowski ist der ganz richtigen Überzeugung, daß man — wenn man über Religion redet oder schreibt — zunächst erst sagen muß, was man unter Religion versteht. „Bestimmen wir . . . zunächst, was Religion ist, bevor wir vom homo religiosus reden; sonst besteht die Gefahr, die Religion durch die religiösen Gefühle zu erklären und die religiösen Gefühle auf eine Art zu charakterisieren, die wiederum ein Wissen von dem, was Religion ist, voraussetzt“ (A 245).

Was dieses Wesen der Religion angeht, so kann — zunächst negativ! — Religion nicht als „Gefühl“ charakterisiert werden. Denn das „religiöse Gefühl“ kann sich auch außerhalb dessen manifestieren, was man als Religion bezeichnet (A 245), und Religion, vom Gefühl her charakterisiert, wäre nicht mehr als ein bloßer Einzelfall eines durchaus allgemeinen Phänomens (A 245). Religion ist — positiv gekennzeichnet — „Weltanschauung“. Weltanschauung aber ist „ . . . eine Ansammlung derjenigen Überzeugungen über die Welt, die Einfluß auf unsere praktische Aneignung der wertenden Bilder der Wirklichkeit nehmen“ (T 21). Und Ideologie ist „die Gesamtheit der Auffassungen, die einer sozialen Gruppe

... zur Ordnung jener Werte dient, die sowohl das mystifizierte Bewußtsein der Interessen dieser Gruppe als auch die Widerspiegelung ihrer Tätigkeit sind“ (A 22). „Ein wesentliches Merkmal der Ideologie ist das rein praktische Wirken, das Fehlen aller intellektuellen Gründe der Annahme oder der Verwerfung gewisser in ihr enthaltener Bestandteile“ (A 32). Ideologie ist also nicht auf dem Verstande aufgebaut und entbehrt der eigentlichen Vernünftigkeit. Sie muß unklar sein und zweideutig; sie ändert auch oft ihre Form, um sie den Forderungen des Tages anzupassen. Sie erscheint in dogmatischer Form, und das aus dem Grunde, weil jede Ideologie aus einem Glauben kommt (A 33). Mit Recht darf man daher — mit Marx — sagen: „Ideologie ist deformiertes Bewußtsein“ (A 22).

Ideologie ist nicht auf Vernunft aufgebaut, sondern auf dem G l a u b e n, also auf einer irrationalen Potenz, und infolgedessen ist Ideologie keine Wissenschaft (A 22 ff.). „Die religiösen Ideologien sind nie aus dem Stadium der Wissenschaft in das Stadium einer Religion übergegangen, da sie nie Wissenschaft waren; sie ließen sich daher von Anfang an leicht jedem augenblicklichen Bedürfnis der sozialen Situation anpassen“ (A 25), d. h. sie waren nie vernünftig fundiert, leisteten aber doch manchen praktischen Dienst im Zusammenleben der Menschen. Religion als Ideologie ist daher eine „Entfremdung“ gegenüber der Wissenschaft; aber „eine Ideologie, die aus der Wissenschaft durch Entfremdung von ihr entstand, kann nicht auf die wissenschaftliche Fassade verzichten; und diese Fassade wiederum unterliegt selbst einer Entfremdung gegenüber der Ideologie“ (A 27). Dieser Unterschied zwischen Ideologie — auch religiöser — und der Wissenschaft ist aber durchaus nicht identisch mit der Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“ (A 32). „Auch die Religion schafft den Anschein des sinnvollen Lebens, sooft sie die Widersprüche zwischen dem Leben und den menschlichen Bestrebungen trügerisch zu verkleinern sucht und das, was alles ist, nur als Beginn darstellt“ (A 174).

Die religiöse Ideologie ist aber gerade deswegen ein sehr verbreitetes Phänomen. Die Religion war durch viele Jahre hindurch die eigentliche Form geistigen Lebens vieler Intellektueller (A 43); und in manchen Ländern sind auch die Arbeiter „tief in der religiösen Tradition verwurzelt“ (A 133); nur die linke Arbeitergesellschaft ist a-religiös, „laizistisch“ eingestellt (A 133). Es gab und gibt ein „sakrales Gesellschaftsbild“ (T 81), und das „sakrale System bildet die Ausgangsprinzipien des menschlichen Individuums aus, die darin Kontroll- und Führungsfunktionen ausüben können“ (T 84). Die religiöse Ideologie hat dann vor allem auch eine soziale Funktion. Die soziale Funktion der Ideologie besteht in der Erhaltung des Glaubens an die Werte, die notwendig sind, damit die Gruppe wirksam handeln kann“ (A 22), und infolgedessen gehören zu den sozialen Expressionen nicht nur Malerei, Theater, politische und metaphysische Doktrinen, sondern auch religiöse Strömungen (T 28), und es gibt eine „... sakrale Denkweise und ... soziale Strukturen, die sich ein Überleben mit Hilfe sakraler Isolation sichern wollen“ (T 83). Ideologien — auch die religiösen — geben sozialen Einrichtungen eine „ideologische Sanktion“ (A 36).

2. Das Verhältnis zwischen Religion und Philosophie

Da Religion eine Ideologie ist, hat sie manches mit der Philosophie gemeinsam, die ja auch Ideologien aus sich herausstellt.

Religion und Philosophie sind miteinander verwandt (T 31). Philosophie entspricht dem Bedürfnis des Menschen nach einem totalen Weltbild, das sonst in der Religion befriedigt wird. Philosophie fragt ebenso wie Religion nach dem Sinn menschlichen Lebens und ist heimliche Ausdrucksform eines praktischen Bedürfnisses danach. Philosophie zeigt ähnlich wie die Religion, wie man das Gefühl einer Situation formuliert, die praktische Lösungen verlangt (T 30). Auch Philosophen wurzeln wie Männer der Religion „im Wesen der Gottheit“ (T 24), und allüberall in der Philosophie begegnen wir den gleichen Problemen wie in der Religion. Das theologische System des hl. Augustinus und besonders sein „Gottesstaat“ sind philosophisch konzipiert (A 29 u. 32). Anselm von Canterbury wollte Glaubensgeheimnisse mit der Vernunft durchdringen wie nur je ein philosophischer Denker (T 228), ebenso wie die Scholastiker des Mittelalters (A 171). Erst im Spätmittelalter erfolgte die Trennung zwischen Glauben und Denken, Theologie und Philosophie (T 226), und war die Mystik Ausdruck einer gewissen Entrationalisierung der Theologie (T 228, 229, 230); aber es waren die Theologen, die auf Vernunft eingestellt waren, also im Grunde genommen doch Philosophen, die eine solche Einstellung vertraten (T 226). In der Neuzeit weist das philosophische System von Leibniz eminent theologische und religiöse Aspekte auf. „Der metaphysisch begründete Personalismus, d. h. die Monadologie der menschlichen Welt stellt keinen Angriff auf die Theologie dar und hat sich vielmehr deren Sorgen zu eigen gemacht“ (A 238 f.). Locke und die französischen Deisten wollten eine „rationale Theologie“ begründen, über deren Wert und Inhalt ausschließlich „vernunftgemäße Beweise“ entscheiden (T 229). Im 17. Jahrhundert philosophierte man nicht nur in der eigentlichen Philosophie, sondern auch in der Theologie nach dem Ideal der „Vernunftmäßigkeit“ (T 207). Philosophen waren damals Theologen, und Theologen dachten philosophisch, wie etwa Malebranche, der das Ökonomieprinzip in theologischer Form durchführte (A 245). Das gleiche gilt auch von der Philosophie der Jetztzeit, wo die gleichen Fragen auftreten und auch auf ähnliche Art gelöst werden wie einst in der Theologie (A 243). Viele Philosophen von heute lehnen gleich Thomas von Aquin, der gesagt hat: *natura intendit quietem*, eine aktivistische Fassung der Wirklichkeit ab (A 235). Thoynbees Theorie der „Zivilisationszyklen“ ist eine Wiederbelebung von Augustins „Civitas Dei“ in neuzeitlicher Form (A 231). Der heutige historische Determinismus ist das gleiche wie einst zur Zeit des hl. Augustinus der Pelagianismus (A 231), und der heutige Marxismus kommt in einigen seiner Formulierungen dem Tridentinum gleich (A 231). Das alte Problem „Natur und Gnade“ lebt im Kampf zwischen Determinismus und Indeterminismus wieder auf (A 230, 232 ff.). Nach dem heutigen Existentialismus „... kann ich mich nur durch Negation, als Mangel, als Nichts bestimmen, gleichsam als Gott in der Theologie des Pseudo-Dionysius“ (T 130).

Damit verbunden ist der Obskurantismus (A 52) und das Auftreten von religiösen Antinomien, denen man nur durch Übernahme von Inkonsistenz ausweichen kann (A 218).

Ein Phänomen irrationaler religiöser Ideologie ist auch die Mystik (T 230). Mystiker sind „Pioniere der pragmatischen Erkenntnis“. Sie sind überzeugt, daß der ganze Sinn unseres Wissens vom Absoluten, d. h. von Gott, in seinem praktischen Charakter liegt (A 241). Wir wissen von Gott nichts, aber wir sollen ihm dienen und durch Verzicht auf eigene Herrlichkeit seiner Herrlichkeit näher kommen. Nicht mit dem Verstande, sondern mit den Kräften des liebenden Willens wird da Gott erkannt, und damit „... wird jeder Willensakt zugleich zu einem Akt des Verstehens. Wir wissen soviel von Gott, daß wir ihm von unserer Liebe geben“ (A 241). Vertreter solchen „mystischen Realismus“ war der hl. Thomas von Aquin (T 174).

Als typisch für die Religion nennt Kolakowski sodann zusammenfassend noch: die Annahme einer Offenbarung im Bereich der Erkenntnis — die Zusammenstellung eines Systems von Magie und Tabus — die Aufstellung einer Priesterkaste, welche für sich vor allem das Recht der Wahrheitsverkündung monopolisiert — das Bestreben, alle menschlichen Lebensformen im Bereich des Denkens, der Kunst, des Brauchtums zu monopolisieren und in der Ideologie der Religion aufgehen zu lassen (A 43).

Aus dieser Zusammenstellung von religiösen Phänomenen steht an erster Stelle die Annahme einer von der Gottheit stammenden Offenbarung. Offenbarung enthüllt Geheimnisse (A 238), und „das Problem der Offenbarung ist das Problem der letzten Gegebenheiten“ (A 238). „Die Offenbarung ist einfach ein Absolutes in der Ordnung der Erkenntnis“ (A 234). „Die Anhänger der Offenbarung“ sagen, daß diese „... bedeutend zugänglicher ist für die breite Masse als das auf Beweisen und Erfahrungen aufgebaute Denken“ (T 209 f.) und haben gar nicht so unrecht mit dieser ihrer Meinung, wenn auch die Offenbarung „... sicherlich alles andere denn eine auserlesene Art der Perzeption der Welt darstellt — im Gegensatz zu den nicht-sinnlichen, nicht-diskursiven Intuitionen“ (T 209). Zwar deckt in der Offenbarung „die launische Gottheit... ihre Geheimnisse niemals ganz auf. Nichtsdestoweniger kann der matte Abglanz ihrer Weisheit von Sterblichen erblickt werden, wenn ihre Augen so geartet sind, daß sie schauen können, ohne von dem Anblick geblendet zu sein (A 234). Aber die Offenbarung hat auch ihre Gefahren. Sie ist „... ihrer Bestimmung nach ein Handbuch der Inquisition“ (A 234), und alles philosophische Denken stellt Offenbarung in Frage (A 235). Trotzdem aber nimmt auch die heutige Philosophie so etwas wie eine Offenbarung nur allzu gern an (A 238 und 234), ja — in ihr hat das Problem der Offenbarung die „größte Lebenskraft“ „bewahrt“ (A 234).

Diese Offenbarung nun verlangt Glauben und stützt sich in ihrer Wirkungskraft auf Glauben. Alle ideologischen Wahrheiten bauen auf Glauben auf (A 50 f.). Es ist eine „Fiktion“, wenn man meint, alles müsse auf rationalen Überzeugungen

aufbauen. „Fiktion — ist — der Glaube, daß man das rationale Denken, das von allen Vorurteilen und allem Aberglauben frei ist, in einem solchen Maße zum Allgemein-gut machen kann“ (A 49 f.), daß man einen eigentlichen Glauben entbehren kann. Religiöse Ideologie muß sich wie alle Ideologie auf Glauben stützen; Glaube hat seine Bedeutung auch in außerreligiösen Weltanschauungen. Alle Wissenschaft fordert Glauben (A 51) auch Geschichtsphilosophie schöpft ihre Überzeugungskraft aus Glauben (A 93).

Aus dem Glauben heraus erfolgt dann die Formulierung von Dogmen. Zu den Dogmen etwa des Christentums gehören das von der Trinität (A 83), das von der Inkarnation und Erlösung (A 234), das von der Erbsünde (A 234) und die Lehren vom Jenseits (A 171). Dogmatische Grundsätze enthalten den Glauben „an bestimmte Absolute“ (A 248), und jedes Dogma — so z. B. auch das aus dem Jahre 1870 betr. die päpstliche Unfehlbarkeit! — wird in einer heiligen Schrift aufgefunden und aus ihr herausgeholt. Kein Dogma wird einfach bloß „erfunden“ (A 33). „Die und aus ihr herausgeholt. Kein Dogma wird einfach bloß „erfunden“ (A 33). „Die heutigen Dogmen waren gestern Paradoxe“ (A 249), da sie ja nicht rationale Einsichten aussprechen, sondern auf Glauben beruhen. Allerdings ist die Entstehung von Dogmen nicht eine bloß religiöse Angelegenheit. Auch der Kritizismus kann zum Dogma werden (A 247).

In engem Zusammenhang mit der Entstehung von Dogmen steht auch die Entstehung einer Priesterkaste (A 224 ff.). Wie jede Ideologie, so kann auch Religion nur bestehen bleiben, wenn sie Priester als ihre amtlichen Interpreten hat, welche die Dogmen in institutionell formierten Sätzen monopolisieren (A 33). „Das Priestertum ist nicht nur ein Kult der Vergangenheit, die mit den Augen von heute gesehen wird, sondern es ist das Fortbestehen der unveränderten Vergangenheit in der Gegenwart, ihr Herauswachsen über sich selbst. Das Priestertum ist... eine bestimmte Form der Existenz der Welt selbst, nämlich das tatsächliche Fortbestehen einer Wirklichkeit, die schon nicht mehr existiert“ (A 251).

Mit dem Priestertum und mit der Dogmatisierung von religiösen Wahrheiten hängt da auch der Begriff des „Orthodoxen“ und Nicht-Orthodoxen zusammen. Die „Orthodoxie“ wacht über „die Reinheit der Doktrin vor jeder heidnischen Beimischung“ (A 19). Sie unterscheidet dann die „Rechtgläubigen“ von den „Häretikern“ und „Renegaten“ (A 71 f.), wobei charakteristisch ist, daß der Scheiterhaufen eher für die Häretiker denn für die Heiden bestimmt ist und die Indexvorschriften vor allem „katholische“ und nicht bloß „nicht-orthodoxe“ Schriftsteller betreffen (A 64). Allerdings haben es in der katholischen Kirche etwa die Herren Jesuiten bewiesen, daß man einen extremen Dogmatismus durchaus mit opportunistisch-ideologischem Konformismus vereinen kann (A 200).

Eng verbunden mit der Erscheinung des Dogmatismus ist das Phänomen der Mystifikation. Alle „ideologische Sanktion“ führt die Gefahr „mystifizieren der Rechtfertigung“ mit sich (A 36). „Mystifikation ist die Methode des Zurechtstutzens des sozialen Lebens nach dem Grundsatz des theoretischen Apriori“ (A 199),

der Glaube an „die Deifikation des Menschen“. Sie „setzt voraus, daß die Essenz einen bestimmten Wert darstellt. Sie setzt voraus, daß die Verwirklichung der Essenz wünschenswert ist, und rechnet damit, daß die Weisheit der Geschichte zu dieser Verwirklichung führen wird“ (A 225). „Seit die laizistische Eschatologie ihre Möglichkeiten offenbart, seitdem wurde die menschliche Geschichte zu einem unwiderlegbaren Argument für den Atheismus. Denn sie zeigte, daß man auch ohne Gott die Menschen mit der Vision eines glücklichen Endes trösten kann, zu dem alle ihre Leiden und Mühen führen“ (A 225).

Ein wichtiges religiöses Phänomen ist auch das Problem von Natur und Gnade (A 232 ff.), und dieses Problem der Gnade war und ist vor allem eines der wichtigsten Zentralprobleme des Christentums — und das zu allen Zeiten der Kirchengeschichte. Pelagianer, Reformatoren, Jansenisten — ihnen allen ging es um die Gnade, ebenso wie es den Manichäern und Katharern um die Theodizee ging und den Monophysiten, Arianern, Sozinianern um die Frage der Erlösung (A 230). Im Zusammenhang damit steht dann die Frage des Determinismus, d. h. die Frage nach der Freiheit oder Unfreiheit des menschlichen Willens und der menschlichen Geschichte, eine Frage, die heute ebenso aktuell ist wie etwa zur Zeit des Konzils von Trient, wo diese Angelegenheit dogmatisch behandelt wurde (A 230). Man sucht im Glauben an die Gnade in der Wirklichkeit ein Prinzip zu finden, dem man sich total anvertrauen kann, das alle Verantwortung auf sich nimmt, das alle Konflikte löst (A 232).

Kolakowski bemerkt kritisch zu dieser Angelegenheit, daß es sich bei allem Streit um das Verhältnis von Natur und Gnade letztlich darum handelt, einen erwünschten Halt außerhalb seiner eigenen, als zu schwach empfundenen Existenz zu finden, frei zu kommen von einem auf seinen eigenen Entschlüssen aufgebauten Dasein, sich von seinem eigenen Selbst zu befreien, sich von der Irrealität des eigenen Daseins zu überzeugen, gewissermaßen aus der eigenen Haut auszuspringen (A 233).

Im Zusammenhang damit steht das Verlangen nach einem vollständigen *Moral-kodex*, wie ihn die katholische theologische Moral zur Verfügung stellt (T 110). Das Streben nach einem solchen vollständigen Kodex des moralischen Verhaltens entspringt dem Streben und Verlangen des religiös ausgerichteten Menschen nach vollkommener Sicherheit (T 102). Das Postulat eines solchen Kodex ist der Versuch, das eigene Moralleben mit einer transzendenten Ordnung zu identifizieren, d. h. also religiös: mit einem ewigen göttlichen Willen (T 119). So stellt z. B. die katholische Sexualmoral ganz genau ein Verzeichnis dessen auf, was erlaubt und was verboten ist; sie nennt gewisse unerschütterliche Tugenden und Pflichten; sie befreit den Menschen von jeglicher Unsicherheit und Entscheidungsnotwendigkeit auf diesem Gebiet. Was moralisch ist und was unmoralisch, ist von vornherein entschieden (A 210).

Auch hier macht Kolakowski seine Aussetzungen. Es gehört nach ihm zum Wesen des ethischen Lebens, daß es in einem steten Konflikt gelebt wird. Der Konfliktcharakter des menschlichen Lebens ist unumgänglich (T 117). Auch im geschichtlichen

Leben sind lauter Konflikte gegeben; man hat sich zwischen den verschiedensten Werten zu entscheiden; es gibt da die verschiedensten, oft gegeneinander stehenden Verpflichtungen; es gibt eine Hierarchie von Werten, für welche die Entscheidung nicht von vornherein gegeben ist (A 210). Wer einen festgelegten Kodex fordert, der bezeugt damit nur, daß er Angst hat vor Situationen, die zur Entscheidung zwingen, also letztlich die Angst vor einem eigenen Dasein (T 119). Trotzdem aber ist das Verlangen nach total sicheren moralischen Ausrichtungen ein Wesensmoment des Religiösen.

4. Das „Woher?“ der Religion nach Kolakowski

Eine weitere Frage der Religionsphilosophie ist die: woher kommt die Religiosität des Menschen? wie kommt der Mensch zur Religion?

Kolakowski unterstreicht in seiner Antwort auf diese Frage an erster Stelle die irrationale Herkunft des religiösen Glaubens und Lebens. Ideologien wirken, auch wenn sie mit rein geistigen Mitteln operieren, zunächst nicht durch rationale Gründe, sondern irrational: mit Berufung auf Gefühle — auf Autorität — auf Traditionen, Vorstellungen, Wünsche, Vorurteile, Aberglauben, Legenden, Ressentiments. Nicht Argumente entscheiden, sondern die Kraft irrationaler Triebe, die im sozialen Bewußtsein der Menschen leben (A 34). So ist es auch in der Religion, die ja das am weitesten verbreitete und am meisten typische Beispiel einer Ideologie ist.

Doch gibt es auch rationale Gründe für das Religiös-Sein. Der christliche Existentialismus führt als Grund der Religiosität die Lösung von Widersprüchen in der Menschennatur durch die Religion an; man denke an Ausführungen von Marcel und Jaspers! Erst in der transzendenten Perspektive der Religion kommt der Mensch aus den Widersprüchen und Absurditäten seiner Existenz heraus (A 226). Der Mensch denkt ferner über sich selbst nach — und es ist ja „unmöglich, das Denken zu verbieten“ (A 80), und er kommt dann zu der Überzeugung von der Notwendigkeit der Religion, wie man manchmal auch bei Debatten und Abstimmungen in Parlamenten etwa zur Beibehaltung des Religionsunterrichtes kommt, wenn man auch selbst nicht mehr religiös praktizierend ist (A 221).

Religion entsteht ferner deswegen, weil kein menschliches Dasein ohne eine Ideologie möglich ist (A 33) und Religion ja eine Ideologie darstellt. Ideologien und damit auch Religionen sind vor allem wegen ihrer sozialen Werte unvermeidlich (A 36) und es ist gefährlich, eine Ideologie zu vernichten (A 33); denn was sollte man wohl an deren Stelle setzen (ebda)? Die These Bruno Bauers, daß sich jede Theorie bei den Massen in Religion verwandelt, ist zwar falsch (A 43), aber es ist unmöglich, menschlich ohne Ideologie zu leben. Und deswegen wird es wohl immer Religionen geben.

Religion entsteht im Menschen auch deswegen, weil Religion Ausdruck des menschlichen Bedürfnisses nach Schutz ist. „Jemand, der von einem nicht mehr

gutzumachenden Unglück betroffen ist, kann Trost in der Überzeugung finden, daß der Finger Gottes sein Leid dazu benützt habe, irgendeine ihm nicht näher bekannte gute Sache in der Welt zu vollbringen, oder aber daß in der Menschheitsgeschichte nichts vergebens sei, nichts sich verlieren könne . . ." (A 222). Allerdings: wer Rationalist ist, „erwartet nicht, daß sich jemand schützend vor sein Bewußtsein stellen könnte“ (T 253).

Religion ist aber nicht nur Ausfluß aus dem Suchen nach Schutz und Sicherheit in den Nöten menschlicher Existenz — sie ist auch das Verlangen nach dem Absoluten. Sie ist „die Suche nach einem festen Halt im Absoluten“ (A 244). Die ganze Geschichte der Philosophie und der sonstigen menschlichen Weltanschauungen ist „der Konflikt zwischen der Suche nach dem Absoluten und der Flucht davor“ (A 247), und existentiell wichtig ist es, „daß man überhaupt ein Absolutes anerkennt“ (T 245). „Der Glaube an die Theodizee wie an die Eschatologie ist ein Versuch, außerhalb unseres Lebens eine Stütze zu finden, die ein Absolutes ist“ (A 230). Das Absolute ist dabei „eine Wirklichkeit, die jeder anderen Wirklichkeit Sinn verleiht, selbst aber auf nichts anderes bezogen werden muß“ (A 230). „Das Absolute wird zum moralischen Halt, weil es ein metaphysischer Halt ist, weil im metaphysischen Aufbau der Welt die Individuen als Äußerungen oder als Modi dieses Absoluten auftreten und immer als solche verständlich werden“ (A 230).

Es besteht in den Philosophien ein Antagonismus zwischen solchen, welche das Absolute verewigen, und solchen, welche ein anerkanntes Absolutes in Frage stellen. Die ersten nennt Kolakowski „Priester“, die zweiten „Narren“, und es gibt damit eine „Philosophie der Priester“ und eine „der Narren“ (A 248). Die „Narren“ befinden sich in der „Haltung des Mißtrauens gegenüber allem Absoluten“ (A 251). Doch gibt es neben ihnen recht viele Menschen, die nach einem Absoluten direkt hungern. „Es gibt verschiedene Doktrinen, die diesen Hunger nach Selbstbestimmung durch ein außerhalb von uns bestehendes Absolutes oder einfach durch den Hunger nach Nichtexistenz erklären. Die Theologen reden seit langem uns ein, unser menschliches Denken werde durch eine vom Schöpfer eingepflanzte natürliche Gravitation zu ihm bestimmt. Sie nennen es natürliches religiöses Gefühl oder ähnlich. Doch ist dies nichts anderes als ein Versuch, die eigene Doktrin durch Tatsachen zu rechtfertigen, die man erst dann anerkennen kann, wenn man zuvor die Doktrin anerkannt hat, die man mit diesen Tatsachen rechtfertigen will“ (A 244 f.). Nach Überzeugung allerdings der Marxisten ist der Geschichtsprozeß selbst das Absolute, und wenn dem so ist, übernimmt die laizistische Geschichtsphilosophie einfach die Aufgabe der Theologie (A 232). „Die Handlungen, die den Wünschen des historischen Absoluten entsprechen, bleiben im Rahmen der Determinationen, die sich von diesem Absoluten herleiten“ (A 231).

Auf die Frage nach dem „Woher?“ der Religion antwortet Kolakowski schließlich auch mit der Erklärung, Religion entstünde aus der Frage nach dem Sinn des Lebens. Diese Frage nach dem Lebenssinn sucht manchmal „die erträumten Werte

jenseits des menschlichen Lebens in falschen Kulturen, in religiösen Narkotika“ (A 184). Aber immerhin: das Suchen nach dem eigentlichen Sinn des Lebens kann auch Religion gebären.

5. Das Problem „Gott“ bei Kolakowski

Das Absolute, den transzendenten Schutz, die übermenschliche Ergänzung und das Tragende menschlicher Existenz nennt nun die Religion „Gott“, und die religiöse Menschheit befindet sich demgemäß in der Wirklichkeit einer „ . . . Zivilisation, die die mystische Kommunikation mit einer Gottheit als den höchsten Wert anerkennt“ (T 249). Es ist nicht leicht, an Gott zu denken und von Gott zu sprechen. Manchmal erscheint Gott wie ein „göttlicher Autokrator“ (A 44) und immer ist er ein Wesen, für das keine überprüfbare Wissenschaft Zeugnis geben kann (T 249). Er ist auch ein Wesen, dessen Dasein den an ihn Glaubenden manche Schwierigkeiten bereitet. „Sogar den Gläubigen, die in den Absichten Gottes den Daseinszweck der Welt sehen, bereitet dieses Unterfangen (Sinn des Lebens) nicht wenig Schwierigkeiten, da man voraussetzt, daß Gott sich selbst genügt und die Welt nicht zur Befriedigung seiner Bedürfnisse oder zum eigenen Vergnügen geschaffen hat“ (A 170 f.). „Auch die katholischen Historiker geben ja zu, daß Gott, um die Gläubigen zu prüfen, den Thron Petri manchmal Unwürdigen überließ. Um so größer ist das Verdienst der Gläubigen, wenn sie der Stimme Gottes demütig gehorchen, auch wenn sie aus dem Maul der Eselin Balaams kommt“ (A 82).

Außer diesen Schwierigkeiten, welche der Gedanke „Gott“ bietet, stellt die Gottesidee auch eine wirkliche Gefahr für den Menschen dar, und gerade diese Gefahr muß durchaus bedacht werden, wenn man das Gottesproblem philosophisch durchdenkt. Die erste Gefahr ist die der Verdinglichung. Werte wie Gott, wie Religion, wie ethische Regeln oder der Wert der Wahrheit u. a. m. werden oft in die Welt der Dinge verstoßen, die dem Individuum ihre Herrschaft aufzwingen wollen (T 135), und diese Herrschaft des Dinglichen zerstört menschliche Existenz. Weiter: der Gottesgedanke kann zur Quelle der Angst werden, wie das etwa bei Kierkegaard wirklich wurde (T 100). Menschliche Existenz fühlt sich grausig bedrückt und bedrängt durch Gott. Weiter: die Bejahung Gottes beraubt den Menschen mancher Werte, die er nur in einem Leben des Diesseits verwirklichen kann. „Das Risiko, die gegenwärtigen Werte zugunsten der erwarteten letzten zu verlieren, die besser, aber möglicherweise illusorisch sind“ ist „das Risiko, größere Werte durch Verschwendung des Lebens an Tageswerte zu verlieren“ (A 227).

Was aber nach Kolakowskis Überzeugung das Wichtigste ist: der Mensch verzichtet in der Religion auf seine Verantwortung und wirft sie auf Gott, wodurch Religion dann zur „existentiellen Idee der scheinbaren Verantwortung“ wird (T 98 ff.). Wir mystifizieren die Idee der Verantwortung (T 101), wenn wir uns vor

einem Gott verantwortlich fühlen. Wir verzichten auf existentielle Entscheidungen (A 75); wir wählen die von einem Gott herkommenden Gebote und verzichten damit auf unsere eigene Entscheidung. Freiheit von Entscheidungen gewinnt man im konservativen Weltbild ja durch den Besitz eines festen Kodex von materialen Sitten- geboten mit hierarchischem Charakter (T 102), die uns alles Nachdenken, alles Risiko, alle freie und echte Wahl ersparen. Wir sind nie vollreife Menschen, wenn wir in der Religion alles auf Gott abwälzen wie das etwa kleine Kinder tun, für welche die Eltern alle Entscheidungen treffen. Zu solch einem Abwälzen unserer Verantwortlichkeit für ein bewußtes Tun auf einen anderen Faktor, als wir selbst es sind, haben wir aber kein Recht (A 109). Wir verewigen in einem solchen Verzicht auf unsere selbständige Entscheidung den ewig infantilen Zustand (T 255). Da ist der Rationalismus, der — auf der bloßen menschlichen Vernunft aufbauend — ohne Gott auskommt, doch in einer besseren Lage: er „... wälzt die Initiative nicht auf Übernatur ab“ (T 253), nicht auf ein Fatum, eine Vorsehung, Dogmen, sondern übernimmt sie und hört damit auf, Kind zu sein (T 253).

Allerdings versuchen die an Gott Glaubenden auch rationale Beweise für das Dasein ihres göttlichen Absolutums zu geben. Unser Standpunkt aber „... überwindet die übernatürliche Welt nicht durch eine — nur zu leichte — Kritik der sachlichen Argumente, die diese in Schutz nehmen sollen. Gewiß gibt sich derjenige, der daran glaubt, daß es irgendwelche wertvollen Beweise für die Existenz Gottes gebe, durch seine Unkenntnis gewisser elementarer logischer Regeln eine Blöße, weil die Kenntnis derselben auf einem gewissen Bildungsniveau unerläßlich scheint. Doch nicht das ist wesentlich. Derjenige aber, der auf solche Beweise verzichtet und die göttliche Existenz mit dem Bewußtsein der Irrationalität kraft der bewußtgemachten inneren Bedürfnisse anerkennt, der Gott also nicht im Bereiche der Theorie, sondern als praktisches Postulat seines Gewissens oder als Wunsch annimmt, der akzeptiert sein eigenes Gebrechen in einem anderen ideologischen Bereich: er verrät, daß er nicht fähig ist, die wirkliche Situation des Menschen in der Welt zu erkennen, daß er nicht imstande ist, seine Kindheit zu verlassen, und daß das Bedürfnis, die Rechnung für sein Leben jemand anderem zu präsentieren, in ihm stärker ist, als das Bedürfnis, der Welt in unverfälschter Gestalt ins Auge zu sehen“ (T 254 f.). „Bei der Anerkennung Gottes ist nicht die Schwäche der Schlußweisen wesentlich — schließlich stellt die Religion für niemanden eine Prämie für vernunftgemäße Leistungen dar. Wesentlich ist vielmehr die freiwillige Verewigung, die freiwillige Petrifikation des eigenen infantilen Zustandes“ (T 255). Auch das Argument Pascals, man müsse oder könne Gott auf Grund einer Wette annehmen, ist nicht durchschlagend. „Es ist nicht wahr, daß wenn wir auf die Existenz Gottes setzen, wir nur das zeitliche Leben riskieren und die Ewigkeit gewinnen können, während wir, auf seine Nichtexistenz setzend, die Ewigkeit für das Zeitliche riskieren. Denn wenn wir irrtümlich auf die Ewigkeit rechnen, können wir den Einsatz des zeitlichen Lebens verlieren und damit verlieren wir auch alles, was wir haben“ (A 174).

Man muß also Gott negieren, sagt Kolakowski. „Die authentische Negation Gottes (im Gegensatz zur euphorischen Negation des Pennäler-Atheismus) besitzt einen doppelten Sinn: sie ist die Anerkennung der Überflüssigkeit einer Fürsorge, also die Ablehnung eines Scheinlebens auf Kredit, der von einer Scheinwelt gewährt wird. Sie ist zugleich die Negation einer Macht, der gegenüber jede Auflehnung im vorhinein total aussichtslos sein muß, stellt mithin auch die Affirmation der eigenen Befugnisse dar“ (T 255).

Diese „Gottlosigkeit“ seines Standpunktes bezeichnet Kolakowski als „laizistischen Standpunkt“ und plädiert für eine „Laisierung des Lebens“ (A 134), für eine „rücksichtslose Laisierung der Weltanschauung“ (A 19). „Unsere Kultur wimmelt“ zwar noch „von karikaturhaften Relikten, die von den großen religiösen Erfahrungen der Vergangenheit übrig geblieben sind“ (T 49), aber wir müssen ihnen den Kampf ansagen und diesen Kampf siegreich durchführen. „Einige Jahrhunderte den Kampf ansagen und diesen Kampf erfolgreich durchführen. „Einige Jahrhunderte des Kampfes der weltlichen Wissenschaft gegen die Diktatur der christlichen Ideologie haben gezeigt, daß dieser Kampf erfolgreich sein und die Ideologie zu einem widerwilligen und erzwungenen Verzicht auf einen Teil ihrer Ansprüche nötigen kann“ (A 37). Seit dem 18. Jahrhundert hat der geschichtliche Fortschritt Jehova gewaltsam gestürzt und hat uns bewiesen, daß man diesen Gott des Alten und auch des Neuen Testaments durch andere Mächte voll ersetzen kann (A 225). Die bisher ihm gegenüber als höchste Tugend gepriesene Fähigkeit des Gehorsams kann durch jeden beliebigen Wert ersetzt werden (T 99). Von Geburt an waren wir früher gegenüber einem allwissenden Gott mit dem Makel des Tierseins und der Sündhaftigkeit gekennzeichnet (T 39); das muß doch nicht immer so sein und hat sich doch bereits geändert. Unser Dasein ist zwar tragisch geworden, aber „die Anerkennung der dauerhaften Möglichkeit der Tragödie in der menschlichen Wirklichkeit ist zugleich die Ablehnung des Glaubens an einen möglichen Wertkomplex, der sich tatsächlich widerspruchsfrei anwenden ließe“ (T 235). Wir verstehen den Menschen und seine Wirklichkeit nicht mehr von Gott her, nicht mehr sakral. Denn „die sakrale Interpretation interessiert sich ... nicht für die Anpassung der Gesellschaft als Ganzes an ihre Verhältnisse noch für ihre Anpassungsfähigkeit, sondern beschäftigt sich ausschließlich mit der Anpassung des Individuums an die Institutionen, die grundsätzlich als stabil anerkannt werden“ (T 83 f.). Damit bekennt sich Kolakowski zu einem Atheismus, in dem er trotz mancher Würdigung der Religion als Ideologie das einzige Fundament seiner a-religiösen Welt- und Lebensanschauung sieht.

III. Versuch einer Würdigung der Kolakowski'schen Religionstheorie

Nach Darstellung der aus den Büchern Kolakowskis herausgestellten Theorie der Religion sei nunmehr versucht, die Bedeutung dieser „neu-marxistischen“ Religionsphilosophie herauszustellen und sich Gedanken über ihren Wert für den Dialog zwischen Christen und Marxisten zu machen.

Kolakowski sieht in der Religion eine bloße Ideologie und bewertet sie als unreal und in vielem schädlich. Doch darf man gerade dieser Beurteilung entnehmen, daß er die Religion doch auch in gewisser Weise als wenigstens zeitweise notwendig anerkennt. Ohne Ideologie vermag nach ihm kein Mensch zu leben und sein Dasein zu gestalten, und es gab ja auch nach der Überzeugung Kolakowskis eine ganze Anzahl Menschen — auch Arbeiter, auch Intellektuelle, auch Wissenschaftler und Philosophen —, die ihr Leben auf religiöser Ideologie aufbauten, und sie taten recht daran, denn Ideologie ist dem Menschen notwendig zu seiner Existenz! Der bisherige Marxismus sah in der Religion ein bloßes, unbegründetes Phantasiegebilde, eine Flucht aus dem Diesseits in ein erträumtes Jenseits, „Opium“ (Marx) oder „Fusel“ (Lenin) fürs Volk! Kolakowski dagegen anerkennt eine gewisse Berechtigung der religiösen Ideologie. Sie ist gewiß ein schädliches Ideengebilde; man muß sie kritisieren; man muß versuchen, sie zum mindesten durch eine bessere Ideologie zu ersetzen! Aber da ja niemand ohne Ideologie zu existieren vermag, darf man in der Religion doch wenigstens so eine Art Vorstufe des Marxismus, ja sogar des rein rationalistischen Marxismus sehen, eine Phase, die durchschritten werden muß, eine Ideologie, die man daher wenigstens zeitweise tolerieren kann. Bei Kolakowski wird Religion nicht a limine abgelehnt!

Dazu kommt, daß der bisherige Marxismus die Religion aus dem Grunde grundsätzlich ablehnte, weil sie keine Wissenschaft sei, ja weil sie das radikale Gegenteil jeglicher Wissenschaft darstelle. Marxismus dagegen war reine Wissenschaft! Kolakowski lehrt nun verstehen, daß es auch im Marxismus unwissenschaftliche Elemente gebe — ja eine Form, die als ideologisch keine Wissenschaft sei, aber doch notwendig auftrete und auch Marxismus genannt werden müsse — eben Marxismus als Ideologie! Ideologie ist keine Wissenschaft, aber Marxismus ist eben in vielem auch Ideologie; er ist eine Art Heilslehre, die geglaubt werden muß und tatsächlich auch geglaubt wird. Er ist ein Glaubenssystem, damit der Prolet erlöst werde aus seinem unheilvollen Dasein. Er ist ein Konglomerat von wertbestimmten Vorstellungen und Urteilen, welche die kommunistische Gesellschaft braucht, um existieren und handeln zu können¹⁸. Er ist der stete Aufruf zur Revolution und zur kommunistisch-sozialistischen Lebensweise. Aber als solcher ist er eben — nicht Wissenschaft. Man muß daher einen „institutionellen“ und einen „intellektuellen“ Marxismus unterscheiden. Der intellektuelle ist als solcher die wissenschaftliche Kontrolle der Einzelwissenschaften auf philosophisch-logisch-methodologische Art; aber er ist auch die wissenschaftliche Kontrollinstanz des institutionellen Marxismus. Er bemüht sich als Wissenschaft um eine universalistische und realistische Welt- und Lebensansicht; er verschafft dadurch dem im institutionellen Parteimarxismus lebenden Parteimitglied eine gewisse Weitläufigkeit seiner An- und Einsichten; er schenkt ihm eine universale Ausrichtung und vermittelt ihm neue Perspektiven;

¹⁸ S. Lemberg, ebda, S. 86.

er ermöglicht den Fortschritt in Kunst, Technik, Wissen; er bildet das Fundament einer Glaubwürdigkeit des institutionellen Marxismus. Aber er macht nicht Revolution! Er revoltiert nicht die Massen. Von diesem wissenschaftlichen Marxismus ist dann der Marxismus als Partei, als Institution, als parteiliche und staatliche Doktrin zu unterscheiden¹⁹. Dieser letztere ist keine Wissenschaft; aber er ist Ideologie — und Ideologie ist bitter nötig! Ideologie hat die marxistische Revolution vorbereitet und wirklich gemacht; ohne marxistische Ideologie gäbe es keine bessere Welt und keine Erlösung des seines Menschseins beraubten Armen! Marxismus als Ideologie verkündet und bringt dem geknechteten Proletarier Freiheit und Heil — aber marxistische Ideologie ist nicht — Wissenschaft!

In dieser Hinsicht kann man nach Kolakowski im ideologischen oder institutionellen Marxismus wohl eine Art „Religion“ sehen, und Kolakowski weist das an manchen Parallelscheinungen beider ideologischen Gebilde — Marxismus und Religion — auf. Da aber Kolakowski die Notwendigkeit einer Ideologie anerkennt, auch wenn diese nicht Wissenschaft ist, anerkennt er damit auch die Notwendigkeit und Berechtigung auch anderer Ideologien, welche die marxistische in etwa ergänzen können oder vorbereitend sind; und solch eine Ideologie kann ja auch die Religion sein. Denn Marxismus als geistige Formulierung der proletarischen Revolution und als Lebensgestaltung im Sinne des Kommunismus ist auch eine Art „Religion“ und tritt in religiösen Formen auf.

So gibt es auf seiten des ideologischen Marxismus durchaus die Tendenz zur Kirchenbildung, was z. B. der sog. Stalinismus gezeigt hat (A 70). Es gibt da auch Sektierertum und den damit verbundenen Mangel an Kritizismus (A 69), genauso wie in religiösen Kirchengebilden. Es gibt die sektiererische Exklusivität (A 67), die Unterscheidung von „Erlösten“ und „Verdammten“ (A 67), die Forderung eines besonderen Kultes (A 67). Wie die Religion, so wirkt auch die marxistische Ideologie durch Glauben (A 50), und Glaubensgegenstand sind kommunistische Wahrheiten genauso wie katholische Dogmen (A 50 u. 204). Nichts anderes als ein wahrheitsgemäßer „religiöser“ Glaubensakt ist die Überzeugung vom Sieg des Sozialismus (A 36). Auch weist der Marxismus als Ideologie „mystische Züge“ auf; so ist z. B. seine Lehre von der sog. „Entfremdung“ durchaus „in den mystischen Texten vorgebildet“ (A 242), und der „mystische Realismus“ ist ein „unerläßlicher Bestandteil des mystischen Materialismus“ (T 174). Die Dialektik ist „ein zweiter Hüter des Erbes der mystischen Theologie“ (A 241). Auch ist der ideologische Marxismus durchaus nicht frei von Mythos. Zwar hat sich der Marxismus zur Aufgabe gemacht, gegen jede Mythologisierung vorzugehen (A 19) und durch seine rationalistische Geschichtsphilosophie alle Mythologien zu widerlegen und unnötig zu machen (T 105), aber es gibt auch eine, wenn auch eigentlich „pseudomarxistische“ Mythologie und Bigotterie mit religiös-magischen Praktiken (A 45). Es gibt in ihm

¹⁹ S. Lemberg, S. 14.

auch einen Fetischismus (A 52 u. 46). Auch erscheint der Marxismus durchaus als ein „dogmatisches“, „durch unfehlbares Dekret geformtes System“ (A 9), und z. B. die Lehre von der „Entfremdung“ wird von manchen Vertretern des Marxismus als eine Art „Unfehlbarkeitsdogma“ der Partei aufgefaßt (A 24). Denn auch der Marxismus hat seine „heiligen Schriften“ als Fundament seiner Dogmen (A 33), und „Das Kapital“ von Marx gilt ideologisch als genauso verpflichtend wie etwa „Der Gottesstaat“ des hl. Augustinus (A 32 u. 36). Auch im Marxismus lebt eine „Orthodoxie“, und der Stalinismus kannte seine „Häretiker“, seine „Renegaten“, seinen „Index“ und seine „Scheiterhaufen“ (A 64 u. 72), und gerade die „Dissidenten“ des stalinistischen Kommunismus wurden leicht zu Renegaten (A 71). Auch für den ideologischen Marxismus gilt: „Die Geschichte der weltanschaulichen Konflikte im Rahmen des christlichen Weltbilds scheint zu lehren, daß die rationalistische Kritik der Orthodoxie von Phasen einer Kritik vorbereitet zu sein pflegte, die weitaus stärker irrationalistisch waren als diese Orthodoxie selbst, beispielsweise mystisch“ (T 229). Auch sonst gibt es eine Übereinstimmung in Hinsicht der Dogmen zwischen Marxismus und Christentum. Die Situation z. B. des Marxismus heute ist unverständlicher als das christliche Dogma von der Trinität (A 83); das Dogma von der Inkarnation und Erlösung taucht in der heutigen Philosophie und im Marxismus auf als Frage nach der Rolle des menschlichen Individuums in der Geschichte (A 234). Manche Institutionen des heutigen Marxismus kann man nur als „Sünde“ charakterisieren, wenn sie auch nicht so wiedergutmacht werden können wie bei den Christen eine Sünde im Beichtstuhl (A 26). Das Problem der Erbsünde taucht in der heutigen Geisteswelt auf als Problem des Satanischen im Menschen, als Problem der Empörung des Menschen gegen eine absolute Übermacht, z. B. als Herstellung einer Utopie in Empörung gegen die Macht der Geschichte (A 234). Auch der Marxismus ist schließlich „eschatologisch“ eingestellt (A 209), wenn auch dieser Eschatologismus für ihn ebenso gefährlich ist wie der „Verlust des Horizonts unter dem Druck des Alltags“ (A 218). Auch der Marxismus nimmt wie jede Religion ein Absolutes an; es ist der Geschichtsprozeß selbst, der in ihm die Rolle des Absolutum spielt (A 232). „Die Handlungen, die den Wünschen des historischen Absoluten entsprechen, bleiben im Rahmen der Determinationen, die sich von diesem Absoluten herleiten“ (A 231).

Zwar ist der Marxismus gegen eine Theodizee (A 244); Theodizee ist nach ihm unmöglich, denn es gibt keine Möglichkeit einer „Rechtfertigung der existierenden Welt durch einen beliebigen, außer ihr liegenden Seinsgrund“ (T 259), und die „Theodizee ist immer konservativ, wenn sie das Böse rechtfertigt, das die Menschen unabhängig von ihren Entscheidungen erfahren. Sie braucht nicht konservativ zu sein, wenn sie dem Bösen, dem sich jemand kraft seiner eigenen Entscheidung aussetzt, eine Daseinsberechtigung verleiht“ (A 228). Aber trotzdem wird es ja immer Marxisten geben, welche eine Art „Theodizee“ ihrer Ideologie betreiben, wenn diese Wirklichkeit geworden ist oder zu werden sich abmüht.

Kolakowski muß also eine weitgehende Parallele zwischen marxistischer und religiöser Ideologie feststellen, und wenn er die Notwendigkeit einer marxistischen Ideologie bejaht, so anerkennt er damit eigentlich auch die Notwendigkeit einer Ideologie von „religiösem“ Gehalt. Zwar ist es gerade diese „religiöse“ Form des ideologischen Marxismus, der er den Kampf angesagt hat und die er durch seinen „wissenschaftlichen“, seinen „intellektuellen“ Marxismus überwinden will, aber er spricht doch auch diesem ideologischen Marxismus einen nicht geringen Wert für die Lebensgestaltung zu und bejaht ausdrücklich auch den Wert jeder Ideologie.

Zudem darf man wohl bedenken, daß, wenn Kolakowski seinen „Rationalismus“ empfiehlt, in welchem die Vernunft das Erste und das Letzte ist, auch dieses eine Art von Glauben ist. Denn jeder sieht und auch Kolakowski selbst gesteht es ein, daß es in der Weltwirklichkeit durchaus nicht nur vernünftig zugeht und nicht alles durch Vernunft geklärt und begründet werden kann. Es gibt auch geglaubte Ideologie und muß diese geben, wo Vernunft nicht zureicht. Damit ist auch zugestanden, daß es christliche Ideologie, daß es auch Religion geben kann.

Es ist für einen Dialog zwischen Christen und Marxisten wichtig, daß sich die Marxisten den im Sinne Kolakowski „ideologischen“, den gewissermaßen „religiösen“, den „geglauten“ Charakter vieler Elemente ihrer Weltanschauung klar machen und dadurch wenigstens in etwa auch die Berechtigung wenigstens mancher christlicher Grundlagen und Postulate anerkennen. Man wird nach Kolakowski nicht mehr sagen dürfen: Marxismus ist Wissenschaft, reine Wissenschaft, und Religion als Phantasieprodukt und bloße Glaubensangelegenheit ist mit Wissenschaft total unverträglich. Man wird davon ausgehen müssen, daß auch der Marxismus — wenn auch nur als „Ideologie“, aber gerade als solche wirkt er ja auf die Umgestaltung menschlichen Lebens! — Glaubenselemente und damit „religiöse“ Spuren in sich enthält und daß andererseits wohl auch in der Religion und im Christentum als Weltanschauung wissenschaftliche Spuren enthalten sein können. Es stehen dann nicht mehr „Wissenschaft“ gegen bloßes „Glauben“, sondern „Glauben“ gegen „Glauben“, und es besteht dann durchaus die Möglichkeit, daß sich Glaubende — gerade als Glaubende! — mit anderen ebenfalls Glaubenden begegnen.

Ob allerdings diese Gemeinsamkeit der Glaubensplattform auch von der offiziellen marxistischen Parteidoktrin anerkannt wird, daran kann man wohl füglich zweifeln. Kolakowski wurde wegen seiner Ideen aus der Partei ausgestoßen, seines Einflusses auf die denkende polnische Öffentlichkeit beraubt und ins Exil gezwungen ... Aber es bleibt ja die Hoffnung auf ein Sich-Treffen trotz alledem — und — wie ein anderer Neo-Marxist: Ernst Bloch es formuliert hat: der Mensch ist ja das Wesen der Hoffnung!

Berichte über wunderbare Geburt und ihre Kritik im Alten China¹

Berichte über wunderbare Geburten eines Kulturheroen oder Heilbringers finden sich in vielen archaischen Kulturen, es dürfte darum kaum verwunderlich sein, sie auch im alten China wiederzufinden². Die Quellen dieser Anschauungen dürften in Ost und West die gleichen sein, etwa die religiöse Weltanschauung des frühen Ackerbaues oder des Schamanismus, der im gesamten Eurasien verbreitet war. Dazu kommen noch die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie, die aus der gleichen menschlichen Natur zu gleichen Ergebnissen kommt. Das zeigt sich besonders in den Mythen, denen gleichartige Bilder und Symbole zugrunde liegen, von C. G. Jung Archetypen genannt. Es wird gut sein, einige mögliche Ursachen anfangs zu behandeln, da sie zum allgemeinen Verständnis dieses religiösen Phänomens wichtig sind.

1. Entstehungsursachen dieser Wunderberichte

Schwangerschaftsträume

Die Texte erwähnen häufig, daß die Mutter in der Nähe des Wassers schlief und dabei träumte, daß sie von einem Drachen, einem Wassertier, geschwängert werde. Solche Träume wurden in der archaischen Welt für Wirklichkeit genommen. Wir finden in diesen Träumen viele Ursymbole des Geschlechtslebens: Wasser, Regen, Nebel, Gewitter, Drache (Schlange), Erde (Mutterschoß). Diese Träume wurden meistens als glücksverheißend angesehen, der Drache etwa ist ein Heilbringer, denn er bringt den in Nordchina sehnlichst erwarteten Frühlingsregen; er ist darum auch das vorzüglichste Emblem des Kaisers. War aber erst einmal solche wunderbare Geburt zum Beweis der Berufung geworden, mußte jede neue Dynastie versuchen, dies für den Gründer des Geschlechtes zu erweisen. Es muß dabei nicht bewußter Betrug vorliegen, sondern einfach die allgemeine Überzeugung auf den Einzelfall angewendet worden sein.

¹ Diese Arbeit soll in keiner Weise ein Beitrag zur theologischen Kontroverse über die Jungfrauengeburt sein. Doch könnte eine genaue Analyse der gebotenen Texte zeigen, daß sachlich wie literarisch so große Unterschiede bestehen, daß die beiderseitigen Berichte nicht vergleichbar sind. Das

² Es ist eine unausrottbare Voreingenommenheit, die selbst die Sinologie beherrscht, daß zwischen Ost und West von der Urzeit an unüberbrückbare Unterschiede bestehen. Das trifft aber keinesfalls zu. Denn die Grundlagen der östlichen wie westlichen Kulturen sind die gleichen, denken wir nur an das Neolithikum oder den Bronzezeit, Ahnenkult, Pferdezucht usw. China wurde in vielen Perioden seiner Geschichte von Vorderasien stark beeinflusst. Am bekanntesten ist der jahrhundertelange Einfluß des Buddhismus, der sich nicht auf das religiöse Gebiet beschränkte.

Eine weitere mögliche Ursache dieser Wunderberichte könnten die Frühlingsfeste sein. Sie wurden einst an den Ufern und Seen in ganz China begangen, blieben in Südost-Asien bis in die Neuzeit Sitte, während sie in China nur im Brauchtum und Märchen weiterlebten. Das Frühlingsfest³ war ein Fruchtbarkeitsfest, das beim Erwachen der Natur im Frühling mit dem Erwachen menschlicher Geschlechtlichkeit verbunden wurde. Die Jugend mehrerer Dörfer traf sich in der Flur am Wasser zu Gesang und Tanz, um sich kennenzulernen und spätere eheliche Verbindung anzubahnen. Es herrschte dabei voreheliche Freiheit. Hatten zwei junge Leute Sympathie füreinander gewonnen, warfen sie sich Bälle oder Blumen (noch deutlicher den Gürtel) zu und verschwanden im Busch. Es gab dafür ein eigenes Wort „pen“, in den Busch zu laufen, das später, unter dem Einfluß der strengen konfuzianischen Moral, einen negativen Sinn erhielt.

Solche Fruchtbarkeitsfeste finden sich im gesamten Raum des frühen Ackerbaues. Diese Völker unterschieden dabei nicht die Fruchtbarkeit bei Pflanze, Mensch und Tier, sondern das Wachsen der Natur wurde nach Analogie menschlicher Fruchtbarkeit (nicht umgekehrt!) gesehen. Die Frau ist ja die Erfinderin des Ackerbaues, sie übertrug ihr Geschlechtsleben auf den Feldbau; darum spielt das Blut darin eine entscheidende Rolle. Sitte und Brauchtum übernahm manches aus dem Ackerbau. Weil Regen die Erde fruchtbar macht, wurde Bespritzen mit Wasser ein magisches Mittel menschlicher Fruchtbarkeit, wie es sich im europäischen Raum vielerorts noch findet.

Im Buche der Lieder, vor allem im ersten Teil, den Brauchtumsliedern, werden diese Frühlingsfeste vorausgesetzt und angedeutet, sie wurden später als unzüchtig bezeichnet. Die Symbole für das Geschlechtliche sind aus der Umgebung dieser Feste, von der Flur an Fluß und See, genommen, vor allem vom Wasser selbst. Die Weide wurde später zum Symbol des Freudenmädchens. Die Schildkröte, die sich in diesen feuchten Ufern aufhält, ist noch heute ein Synonym für Unzucht und uneheliche Geburt. Aus diesen Gebräuchen konnten leicht Berichte entstehen, die später als wunderbar gedeutet wurden. Gerade die Konfuzianer, die bittersten Gegner dieser Frühlingsfeste, neigten zu solchen Auslegungen, wenn sie von den Heiligen der Vorzeit berichtet wurden. Von der Geburt des Konfuzius wird etwas Ähnliches berichtet, das seine späteren Schüler umzudeuten suchten⁴.

³ Geschlechtliche Begierden werden heute noch euphemistisch „Frühlingsgefühle“ genannt, in Gedichten ist Frühling oft ein Synonym für Liebe. Im deutschen Sprachraum entsprechen diesem die Worte Mai oder Lenz.

⁴ Über die Frühlingsfeste hat der große französische Sinologe Marcel Granet viel gearbeitet, besonders in seinem Werk: *Fêtes et Chansons Anciennes de la Chine*, Paris 1929.

Eine wichtige Quelle der Wunderberichte liegt in der Entmythologisierung und Historisierung alter Texte, wobei aus tiergestaltigen Göttern heilig-weise Urkaiser wurden. Es waren dies z. T. bössartige Dämonen der Hitze oder Überschwemmung, die Hunger und Krankheit brachten, zum andern waren es tier-menschliche Heilbringer, denen die Menschen die großen Kulturgüter (Getreide, Wagen, Schrift usw.) verdanken. Dieser Prozeß setzte schon mit Konfuzius ein, dauerte aber über ein halbes Jahrtausend, wie die Entstehung dieser Urkaiser in der Literatur beweist. Die konfuzianischen Gelehrten waren dabei in nicht geringer Verlegenheit. Sie hielten an der Geschichtlichkeit der alten Quellen fest, denn sie standen zum Teil in den Klassikern, die als heilige Schriften galten, sie erschienen ihnen aber als unglaubwürdig, suchten sie darum mit gekünstelten Deutungen „vernünftig“ zu erklären. Sie glaubten so die Tradition wie ihren Rationalismus retten zu können.

Typisch dafür ist der zweite Urkaiser Shen-nung, was göttlicher Bauer bedeutet. Er ist eigentlich eine mythische Gestalt der südlichen Tai-Kultur, die Nafeld-Reisbau betreiben. Er wird in der Frühzeit oft mit Rinderkopf dargestellt, wurde also als wasserbüffelartiges Wesen vorgestellt; er ist noch heute eng mit dem Reisbau verbunden. Aus ihm wurde ein Urkaiser, man errechnete für ihn die Jahre 2737—2698 als Regierungszeit, was fast zwei Jahrtausende vor der historisch sicher feststellbaren Zeit liegt. Diese tier-menschlichen Gestalten waren zugleich die Stammväter der großen Klane, woraus dann leicht eine wunderbare Geburt des Urahn entstehen konnte. Man hat oft den Eindruck, daß dabei eigentlich eine tierische Geburt geschildert werde. Bei den Urahnen der Shang- und Chou-Dynastie könnte das leicht der Fall sein⁵.

Das Geschichtsbewußtsein der Chinesen

Die Chinesen haben ein eminent starkes Geschichtsbewußtsein, was sie vor vielen anderen Völkern auszeichnet. Dazu führte schon der ausgeprägte Ahnenkult, wobei dem Urahn wie seinem Grabe und der Urheimat für die Stammeslinie eine große Bedeutung zukam. Es gibt noch heute Familien, die ihre Ahnenreihe zwei- bis drei-

⁵ Auf viele dieser Berichte über solche mythische Wesen gehen wir in dieser Arbeit nicht ein, da ihr mythologischer Gehalt zu deutlich ist. Sie sind oft nur in einem relativ kleinen Gebiet des chinesischen Raumes vertreten, ihre schriftliche Fixierung ist meist jung, von der älteren beeinflusst. Wichtig sind vor allem die Berichte aus den Klassikern, die sicher alt sind. Sehr viel Material darüber hat W. Eberhard zusammengetragen in seinen Werken: Kultur und Siedlung der Randvölker, Leiden 1942. Lokalkulturen des Nordens und Westens, Leiden 1942. Lokalkulturen des Südens und Ostens, Peking 1942.

tausend Jahre zurückverfolgen können⁶. Der große Geschichtsschreiber Chinas Szu-ma Ch'ien, der sein Werk um das Jahr 100 v. Chr. schrieb, führt die Chronologie der zwölf großen Fürstengeschlechter (im Kp. 14 seines Shih-chi) bis auf das Jahr 841 v. Chr. zurück, wobei er ausdrücklich bemerkt, daß er bis zu diesem Jahre sichere Angaben machen könne, die Angaben aus früherer Zeit ihm als unsicher erschienen. Später ist diese kritische Einstellung verlorengegangen, man glaubte zweitausend Jahre weiter zurückgehen zu können.

Auch das sakrale Königtum, das jahrtausendlang in China herrschte (bis 1911), förderte das Geschichtsbewußtsein der Chinesen. Nur einer konnte König, Mittler zwischen dem Himmel und dem Volke sein, denn eigentlich ist es nur ein einziger Auftrag des Himmels, der sich von König zu König, von Dynastie zu Dynastie weitervererbte. Der Nachweis der legitimen Nachfolge war darum lebenswichtig für die Dynastie, nur so konnte sie das Volk zum Gehorsam verpflichten. Dies war aber schwer, wenn die alte Dynastie von einem jungen Geschlecht mit Gewalt gestürzt worden war. Die eigenen Vorfahren wurden dann zu heilig-weisen Menschen gemacht, während der gestürzte König als Bösewicht hingestellt wurde. Sie suchten ihr Recht auch mit Wunderzeichen zu beweisen. Der sicherste Beweis war jahrelanges gutes Erntewetter, denn es zeigte den Segen, somit die Zustimmung des Himmels. Zur Zeit des Wang Mang, der in den Jahren 9—23 n. Chr. den Kaiserthron an sich gerissen hatte, wurden viele Wunderzeichen gemeldet, so daß man von bewußtem Betrug reden muß. Auch hier ist festzustellen: je jünger die Berichte um so zahlreicher werden Wunderberichte.

Ein weiterer Grund für das starke Geschichtsbewußtsein der Chinesen liegt in der Eigenart des Konfuzius selbst, der für mehr als zweitausend Jahre Ostasien geistig geprägt hat. Er suchte die Friedensordnung der Vorzeit wieder herzustellen, mußte darum die vorbildliche Regierungsweise der heilig-weisen Könige anschaulich darlegen, wie sie ihm selbst als für alle Zeiten verbindlich erschien. Sein erster großer Gegner, Mo Ti, der etwa zwei Generationen nach ihm gelebt hat, verwarf den Luxus der Höfe, der nur das Volk belastete, forderte einfaches Leben. Er suchte darum seine Ideale in früherer, einfacherer Zeit, schritt also in die Vorzeit zurück, wobei aus mythischen Gestalten heilige Urkaiser wurden. Hiermit beginnt die Entmythologisierung, aus tiermenschlichen Heilbringern werden Kaiser, aus ihrer tierartigen Geburt wird eine wunderbare Geburt. Das läßt sich aus der alten chine-

⁶ Für das letzte Jahrtausend ist diese Feststellung relativ leicht, da sich die Schreibkultur entwickelt hatte. Leicht ist es auch, wenn die Familie aus einer alten Dynastie sich herleitete (etwa Chou) oder von einem Weisen der Vorzeit stammte (etwa Konfuzius oder Menzius). Ich selber fand mitten in den Weizenfeldern Grabsteine mit genauen Jahresangaben, die an den Anfang des XIII. Jahrhunderts führten. Einmal fand ich Grabsteine, die aus der Ming-Zeit stammten, also gut 400 Jahre alt waren. Da ich mehr über die einst berühmte Familie erfahren wollte, fragte ich einen Bauern, der zwischen den Grabsteinen arbeitete, und fand, daß es die Gräber seiner Vorfahren waren. So erhält sich die Überlieferung über Jahrhunderte hin.

sischen Literatur ziemlich leicht beweisen, denn je jünger die Texte sind, um so mehr wächst die Zahl der Urkaiser, um so mehr weiß man auch über sie zu berichten. Allmählich, ein Jahrtausend nach dem ersten Geschichtsschreiber Chinas, war man in der Chronologie bis zum Jahre 2852 v. Chr. gelangt, hatte damit die Daten um fast zwei Jahrtausende vermehrt⁷.

Eine große Änderung brachte die Han-Zeit (206 v. Chr. bis 219 n. Chr.). Herrschte vorher eine gesunde rationale Einstellung, wie es die großen Philosophen dieser Zeit beweisen, so entwickelte sich jetzt eine seltsame Mischung von Rationalismus und Aberglauben. Man hatte mit dem alten Feudalsystem auch die geistigen Kampfstaaten abgeschafft, man versuchte eine staatlich dekretierte Einheitskultur durchzusetzen, der Geist wurde gleichgeschaltet. Der ritterliche Kampfgeist der Schulen war erloschen, alles suchte man konfuzianisch zu normieren, zugleich interessierte man sich für Wunderdrogen und fragwürdige Methoden, die ein sublimiertes höheres Dasein nach dem Tode bringen sollten. Jetzt erst entstanden die meisten Wunderberichte, die aber in die alte Zeit zurückverlegt wurden.

2. Die beiden alten Berichte über wunderbare Geburt

Es gibt in der chinesischen Literatur viele Berichte über wunderbare Geburten, doch die meisten davon sind jüngere, sekundäre Bildungen, wenn auch die Mythen, die zugrunde liegen, älter sein mögen. Auszuschließen sind alle Berichte über Stein- oder Baumgeburten, da sie nicht auf menschlich-mütterliche Weise geschehen. Aus der alten, vorkonfuzianischen Literatur sind nur zwei wunderbare Geburten überliefert, nämlich die der Urahnen der Shang- und Chou-Dynastie. Auf diese zwei Ereignisse kommt man in der Han-Zeit immer wieder zurück, sie sucht man zu klären, ein Beweis dafür, daß die vielen anderen Berichte jüngeren Datums sind.

Die Ursprungsgeschichte der Shang-Dynastie wird in den Feiergesängen (Shang-sung 3), am Schlusse des Buches der Lieder geschildert⁸. Es heißt darin:

⁷ Die Chou-Dynastie, die kurz vor dem Jahre 1000 v. Chr. die Macht ergriff, steht auf festem historischen Boden, während die vorhergehende Shang-Zeit (rund 1500—1050 v. Chr.) als halbgeschicht-neolithischen Funden erschlossen werden, deren Deutung noch sehr unsicher ist. Geschichte im strengen Sinne beginnt also ungefähr gleichzeitig mit dem Abendlande, wenn man diese mit den Griechen beginnen läßt. Alle genauen Zeitangaben für das zweite Jahrtausend der chinesischen Vorzeit, wie man sie immer noch findet, sind abzulehnen. Doch kann das chinesische Volk stolz darauf sein, eine dreitausend Jahre lange Geschichte zu besitzen.

⁸ Traditionell werden die fünf Feiergesänge der Shang auch der Shang-Zeit zugeschrieben, also in die zweite Hälfte des zweiten Jahrtausends v. Chr. Das ist aber wenig wahrscheinlich. Yü P'ing-po (Ku-shih-pien p III S. 504 ff.) verlegte sie mit guten Gründen in das VIII. Jh. v. Chr. Sie stammen aus dem Staate Sung, deren Fürsten nach der Tradition von der Shang-Dynastie abstammten. Es ist hier eine alte Ursprungsmythe verwendet.

„Der Himmel befahl dem schwarzen Vogel
Herabzufliegen und Shang zu zeugen.
Einst befahl der Himmel dem Wu-T'ang
Die vier Himmelsrichtungen (als König) zu ordnen.“

Es werden hier zwei Ereignisse erwähnt, die wunderbare Geburt des Urahns Hsieh aus dem Schwalbenei wie die Gründung der Shang-Dynastie viele Jahrhunderte später. Nur die ersten zwei Zeilen berichten von der Wundergeburt, die man ohne Kommentar als solche kaum erkennen würde. Ohne Zweifel haben wir hier die früheste Bezeugung einer Shamanengeburt, wie sie in Nordasien bis in die neueste Zeit berichtet wird. Der Shamane wird von einem Vogel (oft vom Himmel gesandt) ausgebrütet. Der schwarze Vogel wird meist als Schwalbe erklärt, was aber nicht sicher ist, es könnte spätere Erklärung sein, denn die „Zeit der Schwalben“ ist der Frühling, es könnte also als geschlechtliche Anspielung verstanden worden sein.

Den besten Kommentar dazu gibt Szu-ma Ch'ien (Shih-chi Kp. 3, Anfang). Die mythische Geburt des Hsieh ist jetzt geschichtlich umkleidet, der kurze Bericht ist historisch weiterentwickelt worden. „Die Mutter des Hsieh von Yin hieß Chien-ti, sie war die Tochter des Fürsten von Sung, eine Nebenfrau des Kaisers Kao. Drei Frauen (Schwestern) gingen einstmals baden. Dabei sah sie (Chien-ti), wie ein schwarzer Vogel ein Ei fallen ließ. Chien-ti griff danach und verschluckte es; sie wurde dadurch schwanger und gebar den Hsieh“⁹. Im chinesischen Folklore finden sich ähnliche Berichte, nur werden Früchte oder Getreidekörner verschluckt. Die Erzählung könnte auch als verschleierte Hindeutung auf Geschlechtsverkehr gedeutet werden, doch traditionell wird es als Wundergeburt erklärt.

Der zweite Text beschreibt die Geburt des Hou-chi, des Stammvaters der Chou-Dynastie. Nun ist Hou-chi kein Eigenname, sondern bedeutet: „Herrscher der Hirse“ (chi ist die Rispenhirse, *Panicum miliaceum*). Da diese Kornart die älteste Chinas ist, könnte Hou-chi ein alter Heilbringer sein, der später zum Stammvater gemacht wurde. Möglicherweise wurde er tiergestaltig gedacht, was die Wundergeburt als Mißdeutung erweisen würde. Der Text steht in den großen Preisliedern (ta-ya II, 1):

1. „Der Ursprung des Volkes lag in Chiang Yüan. Wie gebar sie das Volk?
Sie brachte reine Opfer dar, um nicht kinderlos zu bleiben.
Sie trat in die Fußspur des Ti ein, mit freudigem Eifer, in der Flur.
Sie empfing und weilte im Seitenflügel (der Frauen).
Dann gebar sie und stillte sie — es war Hou-chi.“

⁹ Die Shang-Dynastie wird auch Yin genannt. Obiger Text ist sonst bemerkenswert. So finden wir hier wieder das Wasser, das für das Frühlingsfest wichtig ist. Ferner war es in alter Zeit fürstliche Sitte, drei oder fünf Schwestern zugleich zu verheiraten, um die Geburt eines Thronfolgers sicherzustellen. Bei der herrschenden Polygynie waren damit mehrere Töchter verheiratet. Es konnten auch Cousinen sein, sie werden ebenfalls mit Schwestern bezeichnet.

2. Als die Monate erfüllt waren, gebar sie auf dem Wege,
Ohne Reißen und Zerren, ohne Schmerz und Schaden.
Um zu zeigen seine Geistesmächtigkeit,
War der höchste Herr nicht gnädig?
War er nicht erfreut über die Opfer, daß sie so leicht gebar?
3. Sie setzte ihn aus in enge Gasse; Rinder und Schafe schonten ihn.
Sie setzte ihn aus im Walde; Holzfäller fanden ihn dort.
Sie setzte ihn aus aufs Eis; Vögel deckten ihn mit ihrem Gefieder.
Wenn die Vögel ihn verließen, wimmerte Hou-chi laut und lange,
Daß es bis zum Weg erklang.“

In der vierten Strophe wird dann geschildert, wie er aufwuchs und zu pflanzen begann. Ehe wir auf Einzelheiten eingehen, wollen wir den andern Text bringen, der das Ereignis kürzer schildert. Er steht in den Feierliedern von Lu (Lu-sung 4), deren Fürsten zum königlichen Geschlechte gehörten, ebenfalls von Hou-chi abstammen wollten:

„Die Ahnentempel liegen einsam und still, hoch vollendet erbaut.
Chiang Yüan ist leuchtend (illuster), ihre Tugendkraft ließ nie nach.
Der höchste Herr stand ihr bei, ohne Leid und Weh gebar sie Hou-chi,
Als ihre Monate vollendet waren.“

Die Übersetzung folgt der traditionellen Deutung, die eher rationalistisch zu ver-schleiern sucht. Der erste Text ist nicht frei von Widerspruch. „In die Fußspur des Ti treten“ könnte euphemistisch den Geschlechtsverkehr bedeuten, wird aber als Wun-sen, der höchste Herr, das Wort könnte aber auch den toten König bedeuten. Nun schildern doch die ersten beiden Strophen ein wunderbares, freudiges Ereignis, berich-ten auch die Annahme des Kindes. Warum wird dann das Kind ausgesetzt, wie bei unehelichen wie unheilvollen Geburten? Dreimal wird es ausgesetzt, dreimal wird es wunderbar gerettet, es bleibt am Leben. Sehr seltsam ist es, daß sie auf dem Wege gebiert, also nicht im Hause, sondern im Freien. Steht eine Tiergeburt dahinter, eines tiergestaltigen Wesens? Doch sieht die Tradition im Text der Lieder eine wunderbare Geburt.

Wiederum hat Szu-ma Ch'ien diese zeitlose Schilderung in einen geschichtlichen Rahmen gestellt, wobei wieder zum Kaiser Kao zurückgegangen wird, aus der Über-haben, somit alle „legitime“ Träger des einen himmlischen Auftrages sind. Hou-chi hätte danach, der offiziellen Zählung entsprechend, etwa anderthalb Jahrtausend vor der Gründung der Chou-Dynastie gelebt. Das Shih-chi (Kp. 4 Anfang) berichtet: „Hou-chi von Chou hatte als persönlichen Namen Ch'i (der Ausgesetzte!). Seine

Mutter, Chiang Yüan, eine Tochter des Fürsten von T'ai, war die Hauptfrau des Kaisers Kao. Als sie in die Flur hinausging, sah sie die Fußspur eines großen Mannes. Von Herzen erfreut, wünschte sie hineinzutreten; sie tat es, leiblich erregt (Orgas-mus?) wurde sie schwanger. Als die Zeit kam, gebar sie einen Sohn. Sie hielt es für unheilvoll, setzte ihn aus in eine enge Gasse, doch die Pferde und Kühe, die vorbeigingen, hüteten sich, ihn zu zertreten. Darauf setzte sie ihn mitten im Wald aus, die vielen Menschen, die in den Wald kamen, brachten ihn heim. Darauf setzte sie ihn auf das Eis des Kanals aus, aber die Vögel bedeckten ihn mit ihrem Gefieder. Da hielt ihn Chiang Yüan für göttlichen (Ursprungs), nährte und erzog ihn. Weil sie ihn anfangs ausgesetzt hatte, nannte sie ihn Ch'i. In seiner Kindheit liebte es Ch'i, den Willen des großen Mannes erfüllend, im Spiel Bohnen und Hanf zu säen und zu pflanzen, die gut gediehen. Als er erwachsen war, liebte er den Ackerbau, die Boden-art beurteilend besäte er ihn entsprechend mit Getreide. Das Volk ahmte ihn nach.“ Damit wurde er der Erfinder des Ackerbaus.

Sieht man von der historischen Einkleidung ab, so ist im Wesentlichen der Bericht der Lieder wiedergegeben. Doch wird der Gegensatz stärker betont. Die freudvolle Begegnung mit dem großen Manne¹⁰, wurde im Effekt doch als unheilvoll angesehen, also nicht als wunderbar erkannt. Erst die dreifache Rettung überzeugt die Mutter, daß hierbei höhere Mächte walteten, wer der große Mann gewesen sein könnte. Die Tendenz, den Bericht zu entmythologisieren, ist deutlich zu spüren, vorab im Ersetzen des Ti mit einem großen Manne.

Nur diese beiden Berichte finden sich in den Klassikern, die Konfuzius gesammelt hat, sie stammen also aus der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr., sie dürf-ten von echten Ursprungsmythen stammen. Auch vom Herrscherhaus der Han-Dyna-stie wird wunderbarer Ursprung behauptet, doch dürfte es sekundäre Bildung sein. Wenn die beiden vorhergehenden Dynastien der Shang und Chou wunderbaren An-fang hatten, wie konnte es beim Herrscherhaus der Han anders sein? Der Unterschied liegt nur daran, daß die erste schriftliche Fixierung nur ein gutes Jahrhundert vom Ereignis entfernt ist, es in vollgeschichtlicher Zeit geschehen sein soll. Das Shih-chi berichtet zu Anfang des Kp. 8:

„Kao-tzu war ein Mann aus dem Dorfe Chung-yang, das im Kreise Feng der Pro-vinz P'ei lag. Sein Familienname war Liu, sein Beiname Chi. Sein Vater wurde Groß-herzog genannt, seine Mutter hieß Matrone Liu¹¹. Mit seiner Geburt verhielt es sich

¹⁰ Großer Mann wird oft mit „Riese“ übersetzt. Doch verstehen wir unter Riesen ein höheres Wesen bestimmter Art, wofür die Chinesen nichts Entsprechendes haben. Ta-jen hat eher den Sinn von „hohem Herrn“. Gemeint ist wohl eine Begegnung mit himmlischen Machtzeichen, denen sich Chiang Yüan ehrfürchtig näherte. Der Erfolg war weder vorausgesehen noch erwünscht. Ob sich auch hier Spuren von Schamanismus finden, wird sich schwer nachweisen lassen, sicher ist nur, daß es im alten China Schamaninnen gab.

¹¹ Die Heimat des ersten Kaisers der Han-Dynastie lag in dem Gebiet, wo die Provinzen Shantung, Honan, Kiangsu zusammenstoßen, es ist nach der Tradition das Ursprungsland der Shang-Dynastie.

so: Die Matrone Liu pflegte am Abhang (Deich) des großen Sumpfsees zu ruhen; sie träumte dabei von einer (sexuellen) Begegnung mit einem Geist. Zu gleicher Zeit war ein Gewitter mit Blitz und Donner und großer Dunkelheit. Der hohe Fürst (Vater) ging nach ihr schauen, sah einen Drachen auf ihr. Sogleich wurde sie schwang- gesicht; er hatte einen schönen Bart. Am linken Oberschenkel hatte er 72 (8 mal 9, heilige Zahlen) schwarze Male (Zeichen der Erwählung). Er war gütig, leutselig, frei- gebig, von weitem Verstand. Er hatte hochfliegende Ziele, folgte darum nicht dem familiären Erwerb, sondern trat in den Staatsdienst ein. Er wurde Distriktspräfekt von Szu-shui¹². In der Amtshalle (im Dienst) war er ritterlich. Er liebte Wein und Frauenschönheit, er war darum oft bei den Damen Wang und Wu zu Gast und trank Wein auf Kredit. Wenn er trunken dalag, sahen die Damen über ihm einen Drachen (das kaiserliche Symbol!) und andere Wunderzeichen. Obwohl seine Schulden hoch waren, zerbrachen sie dennoch, dieser Wunderzeichen wegen, die Schuldplättchen¹⁴.

Ein seltsamer Bericht! Im allgemeinen sachlich-historisch, die Wunderberichte wer- den wie objektiv festgestellte Ereignisse einfach dazwischen gestellt. Das ist um so bedeutsamer, als Szu-ma Ch'ien eigentlich Wunderberichte nicht liebt, sie wiederholt bei seinen Quellen ausläßt. Das konnte er bei der eigenen Dynastie kaum wagen, er ist auch später aus anderer Ursache in Ungnade gefallen.

Wir können im Gegenteil feststellen, daß sachlich-historische Berichte des großen Geschichtsschreibers später mit Wundergeschichten durchsetzt wurden. Je jünger die Berichte, um so wunderhafter sind sie oft. Das läßt sich leicht bei der Lebensbeschrei- bung des Konfuzius feststellen. Am Ende der Chou-Zeit wird er noch ganz menschlich geschildert, von Chuang-tzu wird er sogar lächerlich gemacht. Als aber der Konfuzia- nismus den Sieg errungen hatte, wurde er zum großen heiligen und weisen Menschen der Vorzeit, zugleich setzte die Legendenbildung ein, die stetig anwuchs.

Als Kao-tzu Kaiser wurde, lebte sein Vater noch. Das ergab einen ersten Konflikt, denn als Kaiser stand er über allen, er konnte aber nach chinesischem Denken nicht über seinem Vater stehen. So wurde der Vater einfach zum T'ai-kung ernannt (der zweite Mann im Chou-Staat, hier aber höchste Würdebezeichnung), das Problem war gelöst. Sehr sonderbar ist es, daß der Familienname der Mutter nicht genannt wird. Das ist in China selbstverständlich, in den schon zitierten Texten wird die Herkunft der Mutter genau angegeben (Tochter des ...). Es war also nicht bekannt. Das macht die wunderbare Zeugung des Kao-tzu mehr als fragwürdig. Wenn man schon den Familien- namen vergessen hatte, wie wollte man mehr wissen? Kao-tzu stammte aus niedrigsten Volksschich-

¹² Wir haben hier eine klassische Beschreibung eines Schwangerschaftstraumes, es wird sogar erwähnt, daß sie träumte. Alle Bilder und Symbole finden sich hier: Wasser, Gewitterregen, Dunkelheit, Drache (sonst Schlange). Es ist übrigens auch die Situation des Frühlingsfestes gegeben.

¹³ Nach der Theorie hatte ein solcher Distrikt zehn Dörfer mit je 25—50 Familien, für die damalige Zeit nicht klein. Szu-shui ist ein Fluß in der Mitte von West-Shantung, in dessen Nähe sich das Grab des Konfuzius befindet, etwa 20 km westlich des heutigen Ortes Szu-shui. Es war kein be- sonders hoher Posten, er scheint ihn auch, wie die folgende Schilderung ergibt, nicht sehr ernst genommen zu haben.

¹⁴ Möglicherweise ist das der erste Bericht darüber, wie ein großer Mann „tief in der Kreide saß“. Doch dürfte die Lösung nicht immer so glücklich gewesen sein wie hier.

Der Bericht des Szu-ma Ch'ien (Shih-chi Kp. 49) ist sachlich historisch, manche Sinologen sehen darin, wohl zu Unrecht, eine verborgene Verspottung des Konfuzius. Er berichtet:

„K'ung-tzu wurde in der Kleinstadt Chou, im Kreise Ch'ang-p'ing des (Feudal- staates) Lu geboren. Seine Vorfahren stammten aus Sung. Sein Urgroßvater hieß K'ung Fang-shu, er zeugte den Po Hsia, dieser zeugte den Shu Liang-ho. Shu ver- einigte sich in der Flur mit einem Mädchen aus der Familie Yen, die den K'ung-tzu gebar¹⁵. Sie betete am Ni-ch'iu und erlangte den K'ung-tzu (Gebetserhörung). Es war das 12. Jahr des Herzogs Hsiang von Lu (551 v. Chr.), als K'ung-tzu geboren wurde. Er hatte bei Geburt eine Erhebung auf dem Kopf, erhielt darum den persönlichen Namen Ch'iu (Hügel). Sein Beinamen war Chung-ni (chung: der zweite Sohn), sein Familienname war K'ung.“

Ein sachlicher Bericht ohne wunderbare Ereignisse. Nur ein Ausdruck ist seltsam, das Yeh-ho, das eine sexuelle Vereinigung im Freien bedeutet. Die späteren Kon- fuzianer deuteten es um, der Ausdruck zeige nur einen starken Unterschied im Alter an, der Vater des K'ung-tzu sei schon alt gewesen, als er zum zweiten Mal heiratete. Doch dürfte hier eher an eine Vereinigung beim Frühlingsfest gemeint sein; in der alten Zeit galt es nicht als anstößig, es ist fraglich, ob Szu-ma Ch'ien es als ehren- rührig hinstellen wollte. Für die späteren Konfuzianer wäre dies aber ein unerhörter Skandal gewesen, es hätte dem hochverehrten Meister ein Mangel angehangen, den sie nicht zulassen konnten.

Die Verehrung des Meisters wuchs im Laufe der Jahrhunderte stetig an, damit wuchsen auch die Legenden über seine Geburt und sein Leben. Bei seinem Grabe in Ch'ü-fu (Shantung) entstand eine herrliche Tempelanlage mit vielen Hallen und Pavillons. In einer großen Halle befinden sich viele Steinzeichnungen, darunter auch eine Bildfolge von 105 Bildern: Die Fußspuren des Heiligen. Das letzte Bild zeigt: Kaiser Chih-tsung der Sung-Dynastie (998—1022) verehrt K'ung-tzu in Ch'ü-fu. Kurz danach muß die Bilderfolge entstanden sein. Hier wird die Legendenbildung deutlich. Das zweite Bild zeigt, wie die Mutter den Sohn am Ni-shan erbetet, was noch dem Bericht des Shih-chi entspricht. Mit dem dritten Bild beginnen die Legen- den: Das (Wundertier) Chi-lin bringt ein Schriftstück aus Jade, worauf die künftige Aufgabe des Kindes verzeichnet ist. Im vierten Bild erscheinen bei der Geburt drei Drachen und fünf Greise in den Wolken, im fünften sieht man in den Wolken ein

¹⁵ Die Gegend seiner Geburt habe ich mehrmals besucht, obwohl sie weitab vom Verkehr liegt. Der Geburtsort liegt in einem breiten Tal, das im Osten in einen Bergpaß übergeht. Der Vater war Paßkommandant gewesen, kaum ein einträglicher Posten. Der Bergzug südlich dieses Tales heißt noch heute Ch'ang-p'ing-shan, der nördliche ist der Ni-shan, nach dem Konfuzius seinen Beinamen erhalten haben soll. Er schwitzt nach dem Monsumregen einen Lehm (ni) aus, der in der Luft all- mählich steinhart wird. Man macht Reibsteine für Tusche daraus. Östlich dieses Ni-shan liegt ein altes Heiligtum zu Ehren der Mutter des Konfuzius. Hier soll sie ihn erfleht haben. In den Tälern fließen kleine Flüsse, wie sie für die Frühlingsfeste wichtig waren.

himmlisches Orchester¹⁶. Im ganzen aber sind diese Wunderberichte bescheiden im Vergleich mit den Wundern, die sich bei der Geburt des Gautama Buddha ereignet haben sollen, die ebenfalls bildlich dargestellt wurden. Dies dürfte auch die Ursache der Legendenbildung im Leben des Konfuzius gewesen sein, wenn auch der Rahmen (Chi-lin, Drache, Greise, Orchester u. s. w.) rein chinesisch ist. Drache und Chi-lin wurden für wirklich existierende Tiere gehalten, die selten erscheinen, dann aber auf einen weisen Menschen oder auf ein seltenes Ereignis hinweisen. Bei den Bildern ist noch bemerkenswert, daß die Vereinigung der Eltern stillschweigend übergangen wurde. Noch stärker ist die Legendenbildung bei Lao-tzu, von dem Szu-ma Ch'ien kaum etwas Sicheres zu berichten weiß. Hier konnte die Phantasie des Volkes wahre Triumphe feiern.

Es wäre verwunderlich, wenn im chinesischen Raum sich nicht kritische Stimmen gegen solche Berichte zu Wort gemeldet hätten. Sie erscheinen schon früh, gerade zur Zeit der Han-Dynastie, wo das Entstehen der Wunderberichte üppig blühte. In späterer Zeit hat man sie einfach totgeschwiegen, weil man sie als Volksglauben verachtete. Wir bringen im folgenden einige wichtige Texte.

3. Frühe Kritik an den Wunderberichten

Schon früh setzte Kritik ein, besonders gegen die beiden Berichte aus dem Buch der Lieder. Doch leugnete man nicht das Geschehnis, sondern suchte es irgendwie vernünftig zu erklären, es als natürlich hinzustellen. Ein Jahrhundert nach dem großen Geschichtsschreiber fügte man dem Kp. 13 des Shih-chi (Tabelle der Königsgeschlechter) einen Nachtrag bei, der typisch ist für den Rationalismus der Konfuzianer.

„Herr Chang fragte den Herrn Ch'u (53 v. Chr. bis 18 n. Chr.): Das Buch der Lieder berichtet, daß Hsieh und Hou-chi ohne Vater gezeugt wurden. Nun haben nach der Überlieferung alle einen Vater, sie (die Könige) sind alle Nachkommen des Huang-ti. Ist also der Bericht der Lieder falsch? Herr Ch'u antwortete: Das ist nicht so. Die Lieder berichten zwar, daß Hsieh aus einem Ei gezeugt, Hou-chi aus der Fußspur eines Mannes, das soll aber nur zeigen, daß sie aus dem fernen und wahren Auftrag des Himmels herkommen. Die Geister können das nicht selbst vollbringen, die (beiden) müssen von Menschen gezeugt sein, wie könnten sie ohne Vater gezeugt sein? Man kann also sagen: Sie haben einen Vater wie sie haben keinen Vater. Es ist wahr, weil es so überliefert wurde, aber es ist auch als zweifelhaft überliefert. Yao erkannte, daß Hsieh und Hou-chi tüchtige Männer seien, (also darin) vom Himmel

erzeugt. Die Lieder überliefern: Der Vorfahre des T'ang (Gründer der Shang-Dynastie) war Hsieh, ohne Vater erzeugt. Die Mutter des Hsieh badete mit ihren Schwestern im Dunkelhügel-Wasser. Dort hatte eine Schwalbe ein Ei im Schnabel, das sie fallen ließ. Die Mutter des Hsieh hob es auf, nahm es in den Mund, verschluckte es aus Versehen, worauf Hsieh geboren wurde. Da Hsieh klug war, machte ihn Yao zum Erziehungsminister. . . . Der Vorfahr des Königs Wen (Gründer der Chou-Dynastie) war Hou-chi, der auch ohne Vater geboren wurde. Seine Mutter war Chiang Yüan. Als sie ausging, sah sie die Spur eines großen Mannes und trat hinein. Sie erkannte, daß sie schwanger geworden und gebar dann den Hou-chi. Da Chiang Yüan glaubte, er sei ohne Vater (gezeugt), setzte sie ihn aus. . . . Sie sah (den Schutz) als wunderbar an, erkannte, daß er ein Himmelssohn sei, darum zog sie ihn groß. Yao erkannte seine tüchtige Begabung, machte ihn zum Landwirtschaftsminister. . . . Über den Auftrag des Himmels ist schwer zu reden, nur ein weiser Mensch kann es sehen.“

Ein Versuch zu entmythologisieren vor zweitausend Jahren¹⁷! Der offenbare Wunderbericht wird nicht geleugnet, aber mit vielen Worten rationalistisch erklärt. So verstieß man nicht gegen die heiligen Bücher, legte den Text aber anders aus. Es sei nur ein Zeichen der Erwählung gewesen, da sie die Stammväter zweier Dynastien waren. Das Wunder ist letztlich nur ein Irrtum der Mutter, die den gleichzeitigen Vorgang kausal deutete, also post hoc, nicht propter hoc. Die Texte reden freilich deutlich von einem Wunder, Szu-ma Chien hat es noch so aufgefaßt.

Der große Kritiker der Han-Zeit ist Wang Chung (27–97 n. Chr.), eine seltene Ausnahme im ganzen ostasiatischen Kulturraum. Er hält sich selbst für einen Konfuzianer, wenn er auch harte Kritik an der Schule übte. In seinem Hauptwerk „Gleichgewicht der Meinungen“ (Lun-heng) steht er der Vorzeit kritisch gegenüber, er war für seine Zeit so etwas wie ein „kritischer Theologe“. So leugnet er die Totengeister (Fortleben des Menschen) wie die Gerechtigkeit der Weltgeschichte (sittlichen Optimismus). Sein Werk ist von größter Bedeutung für die Geschichte und Literatur Chinas, da er viele Berichte bringt, die sonst nirgends zu finden sind. Sein Werk ist in einer einfachen und klaren Sprache verfaßt, es liest sich sehr angenehm. In den Kp. 9 und 15 kommt er auf die Wundergeburten zu sprechen, sie sind in vieler Hinsicht bemerkenswert. Kp. 9 heißt Glückszeichen (Chi-yen, Omina), darin führt er aus:

„Alle Menschen, die den ehrenvollen Auftrag des Himmels (als Kaiser) erhalten haben, hatten auch Glückszeichen (Omina) auf Erden. Des Himmels Auftrag ist einmalig (für alle gleich), nicht aber die Zeichen dafür; diese sind aus dem mensch-

¹⁶ Diese Bilder wurden in Originalgröße (21 mal 36 cm) vom Stein abgezogen und verkauft. Ich besitze selber ein Exemplar davon. Die allermeisten Bilder geben die verbürgten Lebensstationen des Meisters, freilich in die Umwelt der späteren Zeit versetzt. Da zu den Bildern auch kurze Texte beigefügt sind, gibt es eine gute Lebensbeschreibung des Konfuzius. Leider ist das Werk nicht veröffentlicht.

¹⁷ Bei allem Rationalismus hat er dennoch zwei Züge aus der Mythologie übernommen. Der erste ist die Abstammung aller Königsgeschlechter von Huang-ti, einem mythischen Kaiser, der damals eine hohe Verehrung genoß. Der zweite ist das „Dunkelhügel-Wasser“, denn dunkel (hsüan, ein Lieblingswort der Taoisten), Hügel, Wasser sind bekannte Mythologeme.

lichen Bereich genommen, oder göttliche Zeichen (shen-hsiang) oder leuchtende Zeichen (am Himmel).

Es ist überliefert, daß Huang-ti nach zwanzig Monaten (doppelte Zeit der Schwangerschaft) geboren wurde, denn er war Geist-begabt. Obwohl er noch ein zarter (Säugling) war, konnte er schon sprechen. Als er erwachsen war, leitete er die Fürsten, die ihm nachfolgten. Er lehrte Bären zu kämpfen, um den Feuerkaiser (Yen-ti, wohl ein alter Gott!) anzugreifen, der auch vernichtet wurde. Seiner Natur nach war er von den (gewöhnlichen) Menschen unterschieden, darum blieb er über zehn Monate im Mutterschoß¹⁸. Sein Auftrag war als Kaiser (Ti, auch Gott), darum konnte er Tiere belehren, die seinen Befehlen gehorchten. Yao war leiblich „Sonnen-gestalt“, anzusehen wie Wolken(?). Als das Hochwasser bis zum Himmel spritzte, Schlangen und Drachen Schaden anrichteten, befahl Yao dem Yü, die Wasser zu ordnen. Dieser vertrieb Schlangen und Drachen, damit flossen die Wasser geordnet nach Osten ab. Die Orte, die von Schlangen und Drachen durchfurcht waren, haben verschiedene wunderbare Knochen(-relikte)¹⁹.

Von Hou-chi heißt es, daß seine Mutter in die Fußspur eines großen Mannes trat; es heißt aber auch, daß sie sich mit dem Kleide des Kaisers Kao bekleidete, oder daß sie am Orte des Kaisers Kao sitzend ruhte, dadurch schwanger wurde²⁰. Sie fand das sonderbar (diffamierend), setzte das Kind aus. . . . Die Mutter erkannte (den Schutz) als göttliches Wunderzeichen, nahm das Kind zu sich und nährte es.

Bei den nördlichen I-Barbaren wurde eine Haremsdame des Königs T'o-li schwanger. Der König wollte sie töten, sie aber sagte: Es war wie ein großer Dunst, einem Hahne ähnlich, der vom Himmel herabkam, wodurch ich schwanger wurde. Sie gebar einen Sohn, warf ihn (auf Befehl des Königs) in den Schweinekoben, aber die

¹⁸ Diese Überlieferung fehlt in den Klassikern wie in den echten Werken der Chou-Zeit, doch Szu-ma Ch'ien beginnt mit Huang-ti schon seine Geschichtswerke (um 100 v. Chr.). Der langen Schwangerschaft entspricht die Frühreife des Kindes. Der Ausdruck shen-ling dürfte auf Schamanismus weisen, wie überhaupt Huang-ti der Gott der Schamanen war, letztlich gleich dem Shang-ti. Mehr darüber steht in meiner Arbeit: Der Schamanismus im Alten China. Sinologica (Basel) X, 1968, S. 187 ff.

¹⁹ Bis in die neueste Zeit wurden in China Sauriersklette gefunden und als „Drachenknochen“ teuer verkauft, denn sie galten als wunderbare Medizin. Hier ist übrigens der Drache ein schädliches Tier, denn er versperre den Abfluß der Wasser des Monsumregens. Der Bericht hat mit der Sint-mehr in jener Zeit (teilweise bis heute) von großen Sümpfen bedeckt, in denen sich die Wasser-sischen Geschichte Raumnot ein. Darum drangen die Bauern stetig gegen die große Ebene vor, die wäht. Hier dürften aber ältere Mythen solcher Urbarmachung vorliegen.

²⁰ Die Überlieferung ist also nicht einheitlich! Doch ist an irgendeine wunderbare Wirkung gedacht, wenn auch die Ausdrücke verschleierte Worte für Beischlaf sein könnten. Dies weniger aus Prä-fluidum des Kaisers. Bis in die neueste Zeit nahmen die Chinesen, neben den rein biologischen auf der Lehre des Yin-yang fußten. Besonders der volkstümliche Taoismus arbeitete viel mit solchen

Schweine wärmten ihn mit ihrem Atem. Darauf legte sie ihn in den Pferdezwinger, daß er von den Pferden zertreten werde. Aber die Pferde wärmten ihn mit ihrem Atem, so daß er nicht starb. Der König vermutete, er könne ein Himmelssohn sein, befahl der Mutter, das Kind anzunehmen und zu nähren. Er nannte es ‚Helle des Ostens‘. Später befahl er ihm, die Pferde und Rinder zu weiden. Er war schön von Gestalt. Der König fürchtete, daß er ihm das Land rauben werde und wollte ihn töten²¹. Osthelle ging weg, kam im Süden zum Yen-piao-Wasser (verborgenem Fluß). Mit dem Bogen schlug er ins Wasser, da schwammen Fische und Muscheln herbei und bildeten eine Brücke. Als er übergesetzt war, lösten sie sich wieder auf, so daß die verfolgenden Krieger nicht übersetzen konnten.“

Wang Chung gibt hier eine kurze Deutung, die seine Grundauffassung gut wiedergibt: „Das Mandat des Himmels durfte nicht erlöschen, darum bewahrten Pferde und Schweine sein Leben.“ Das war für ihn eine natürliche Erklärung, denn der Himmel (Gott oder Natur) waltet in allen Lebewesen. Diese hatten eben seine Aus-erwählung erkannt, schonten ihn, damit er seine künftige Aufgabe erfüllen könne.

„Bei der Geburt des Yi Yin verhielt es sich so: Seine Mutter träumte, ein Mann spräche zu ihr, daß ein Mörser aus dem Wasser hervorkommen und eilig nach Osten getragen werde. Die Mutter sah das am nächsten Morgen, der Mörser wurde zehn li weit nach Osten davongetragen. Sie sah auch, wie das ganze Wohngebiet zu Wasser wurde. Yi Yin durfte nicht ertrinken, darum eilte seine Mutter davon, als sie vom Traum erwachte²². Überdenkt man das, (so kommt man zum Schluß:) Die Mutter verließ das Südgebiet, um das Leben eines solchen Menschen wie Yi Yin zu retten. Dieser hatte zuvor auf seine Umgebung (geistesmächtig) eingewirkt.“

Wang Chung versucht wieder eine natürliche Erklärung. Ein heilig-weiser Mensch verfüge über eine besondere Mächtigkeit, die ihm vom Himmel gegeben sei, um seine Aufgabe erfüllen zu können. Diese Mächtigkeit, wie ein Fluidum vorgestellt, wirke schon vor der Geburt auf die Mutter ein. So habe Yi Yin den Traum bewirkt, der seine Mutter zur Flucht bewegte, somit sich selber gerettet. Mit dieser rationalistischen Erklärung hat er der Tradition wie seiner Skepsis Genüge geleistet.

Auch die Rettung des Kuan Chung (gest. 645 v. Chr.), des ersten großen Staatsmannes Chinas, wird dieser geistigen Mächtigkeit (shen-ling) zugeschrieben, sie ver-

²¹ Wir haben hier ohne Zweifel eine Variante der Hou-chi-Mythe! Auch das Chou-Volk stammte aus dem Norden, wie schon die Hirse anzeigt. Auch könnte sie aus dem nördlichen Schamanismus stammen, wie der Himmelsvogel es andeutet.

²² Nach der Tradition war Yi Yin der große Helfer und Berater des Königs T'ang, als dieser die Shang-Dynastie gründete (um 1500 v. Chr.). In Wirklichkeit ist er aber eine Gestalt des Mythos, die historisiert wurde. Der Mörser ist ein Symbol des Mutterschoßes, nach der Tradition war er aus dem Maulbeerbaum gefertigt. In einer anderen Mythe wird Yi Yin in einem hohlen Maulbeerbaum geboren (k'ung-sang), d. h. seine Mutter wurde auf der Flucht zu einem hohlen Maulbeerbaum. Der Mörser ist übrigens mit der Trommel verwandt, die wieder zum Regenzauber dient. Auch sie wird mit der großen Flut verbunden. Aus allem geht hervor, daß Yi Yin keine geschichtliche Persönlichkeit ist, die Wundergeburt aus der Mythe stammt.

hinderte das Eindringen des tödlichen Pfeiles. Seine himmlische Bestimmung (ming) war zu groß und glücklich, als daß er in der Schlacht umkommen könne. Wang Chung bringt noch zwei weitere Beispiele solchen machtvollen Schutzes, was aber nach seiner Ansicht natürlich zu erklären ist.

Dann bringt er die wunderbare Geburt des Kao-tzu, des ersten Kaisers der Han-Dynastie, unter der er selber lebte. Er berichtet ziemlich genau nach dem Shih-chi, fügt aber weitere Wunderberichte bei: „Als Kao-tzu später einmal in den Schilfsee ging, tötete er eine große Schlange. Eine alte Frau stand auf dem Wege und jammerte: Der Sohn des roten Gottes (ch'ih-ti) hat meinen Sohn (die Schlange) getötet. Dadurch wurde es erst bekannt. Auch Ch'in Shih-huang-ti (der Vorgänger des Kao-tzu) sagte immer: Im Südosten gibt es das Fluidum eines Himmelssohnes . . .²³ Die (spätere) Kaiserin Lü suchte einmal den Kaiser. Sie sah über ihm ein Fluidum steil emporsteigen, ging darauf zu und fand ihn. Später machte Kao-tzu mit Hsiang Yü aus: Wer zuerst über den Paß in Ch'in eindringt, der soll es beherrschen. Kao-tzu kam zuerst an, Hsiang Yü war erzürnt darüber. Fan Tseng sagte zu diesem: Ich werde mit anderen nach seinem Fluidum suchen. Dies bestand aus fünffarbigen Drachen (Regenbogen!), es war das kaiserliche Fluidum, sie eilten darauf zu und ergriffen ihn“²⁴.

Es folgen noch weitere wunderbare Ereignisse, die alle mit dem himmlischen Auftrag (ming) gedeutet werden. Diese Männer hatten eine besondere geschichtliche Sendung, sie durften darum nicht frühzeitig sterben. Sie besaßen darob eine innere Mächtigkeit (wie die Schamanen), die sie schützte und auf andere zeichenhaft einwirkte.

Auch das Kp. 15 berichtet von wunderbaren Geburten, es ist schon mit „Wunderzeichen“ (ch'i-kuai) überschrieben. Auch hier sucht er die Ereignisse rationalistisch zu klären, ist aber viel kritischer, bis zur Leugnung der Berichte.

„Die Konfuzianer behaupten: Die Geburt eines heilig-weisen Menschen komme nicht aus Manneskraft, sondern (die Mutter) empfangen den Samen vom Himmel“²⁵.

²³ Die Heimat des Kao-tzu lag südöstlich von Chang-an, der alten Hauptstadt des Reiches. In der Han-Zeit entstand mit der Elementenlehre (wu-hsing) auch eine Farbenspekulation, die den einzelnen Dynastien eine der fünf Farben zuschrieb. Hier wird der Han-Dynastie rot zugeschrieben. Die einzelnen Himmelsrichtungen (mit dem Zentrum) wurden von fünf Göttern beherrscht.

²⁴ Hsiang Yü und Kao-tzu kämpften zuerst gegen die Ch'in-Dynastie, dann um deren Nachfolge. Wer zuerst über den Paß die Hauptstadt eroberte, hatte damit Anrecht auf den Kaiserthron. In der schwülen Hitze des Hochsommers — die Luft ist von Feuchtigkeit gesättigt und die Temperatur steigt auf 40° — entstehen leicht kleine Hitzewirbel, die Vorbilder für diese Zeichen sein mögen. In dieser brütenden Hitze verfällt der Mensch leicht in Halluzinationen, wobei er dann Drachen und andere Erscheinungen sehen mag.

²⁵ Die Konfuzianer behaupten das nicht, in der älteren Literatur wird man nichts darüber finden. In den Klassikern steht auch nichts davon, außer in dem Buch der Lieder die drei berichteten Texte. Die übrigen Berichte sind jüngerer Datums. Die Behauptung des Wang Chung ist also unbegründet. Für Konfuzianer verwendet er das gebräuchliche Wort Ju, was allgemein Gelehrter bedeutet. Vielleicht meint er einfach die Schriftkundigen.

Die Mutter schluckte eine Yi-Frucht (Hiobsträne) und gebar den Yü. Darum hieß die Sippe der Hsia-Dynastie Yi²⁶. Die Mutter des Hsieh schluckte ein Schwalbenei und gebar den Hsieh, die Mutter des Hou-chi trat in die Fußspur eines großen Mannes und gebar den Hou-chi . . .²⁶. Wang Chung sucht nun eine natürliche Erklärung zu geben.

„All das wird in den Schriften dargelegt, die noch heute von den Konfuzianern gelesen werden. Aber keiner sagt: Das kann nicht wahr sein. Wenn man es aber recht überlegt, so sind es falsche und leere Berichte. In jenem Liede heißt es: Ohne Zerren und Reißen, ohne den Leib der Mutter zu bewegen (wurde er geboren) — wie ist das möglich? Wenn es heißt: ‚Aus dem Rücken der Mutter‘ geboren, so ist das falsch. Man sagt auch, die Häsin lecke an ihren langen Haaren, werde dadurch trächtig, sie gebäre ihre Jungen durch den Mund. Daß die Mutter des Yü eine Frucht verschluckt haben soll, die Mutter des Hsieh ein Schwalbenei, das ist von der gleichen Realität wie das Lecken der Haare bei der Häsin. Die Yi-Frucht gehört zu den Pflanzen, das Schwalbenei in die Vogelwelt, die Fußspur zur Erde. Diese drei sind dinglich, ohne (menschliches) Lebensfluidum, wie könnten sie Menschen erzeugen?“

„Es heißt, daß die Heilig-Weisen feinstes himmlisches Fluidum besäßen, daher hätten sie überragendes Wissen. Doch bei der Geburt dieser drei Männer aus Pflanze, Vogel, Erde — wie kann man da vom Feinsten (Sublimen) reden? Von den Lebewesen der Welt ist der Mensch allein wertvoll (geistig), die andern sind geringwertig. Wenn man nun die Lebenskraft des Menschen hochschätzt, es aber von niedrigen Dingen empfangen läßt, wie kann er dann Feinstes (Geist) haben? Wenn Taube oder Sperling ihre Lebenskraft aussenden²⁷ zu Wildgans oder Kranich, so zeugen sie damit durchaus keine Jungen. Nun übersteigt die Länge einer Schwalbe keine fünf Zoll, der Stengel der Yi-Pflanze ist nur wenige Fuß hoch, dennoch sollen die zwei Frauen Frucht und Ei verschluckt haben — wie konnte sich daraus ein sieben Fuß großer Leib (Normalgröße des Menschen) bilden?“

Um einen Dreifuß zu gießen, genügt nicht die Kupfermasse einer Münze, das ist klar. Ein Mann von großer Fußspur ist wie die Schmelzmasse eines Dreifußes, der Leib der Chiang Yüan (Mutter des Hou-chi) ist wie ein Kupferstück. Daß nun ein so großer Mann seine Lebenskraft aussenden könnte nach Chiang Yüan, deren Leib nur klein war, so konnte sie dessen Lebenskraft nicht vollständig aufnehmen, somit hätte der Mensch Hou-chi nicht geboren werden können.

Alle Lebewesen werden aus gleichartigen Samen geboren. Es müßten dann die beiden Kaiser (Yao wie Kao-tzu) Drachen gleichen. Beim Empfang der Lebenskraft des

²⁶ Yü gilt als Gründer der Hsia-Dynastie, der ersten in China. Offiziell soll sie 2205–1767 v. Chr. geherrscht haben, was sich aber historisch nicht erweisen läßt. Möglicherweise ist darunter einer neolithische Kultur in einem bestimmten Gebiete Westchinas zu verstehen. Yü selbst ist eine bedeutende Gestalt der chinesischen Mythologie, die ziemlich früh historisiert wurde.

²⁷ Es ist hier an geschlechtliche Bindung gedacht, doch erschöpft sie sich, wie schon gesagt, nicht im rein Biologischen, sondern es werden dabei sublimen männliche und weibliche Kräfte vereint.

Blutes (sexuelle Kräfte) müssen sich männliche und weibliche Tiere paaren; stets werden dabei gleichartige Lebewesen geboren. Wenn die Lebenskraft sich regt (sexuelle Erregung), wird dabei gegeben und empfangen. Doch wenn ein Hengst eine Kuh sieht, ein Sperling eine Henne, so vereinen sie sich nicht, da sie von verschiedener Art sind. Nun ist der Drache der Art nach vom Menschen verschieden, wie kann er vom Menschen (Weibe) erregt werden und seine Lebenskraft ausströmen?

Zur Zeit des Königs Yu von Chou (781–771 v. Chr.) soll Drachenspeichel hervorgetreten sein, das zu einer dunklen Schildkröte wurde. Diese drang in die hinteren Gemächer (der Frauen) ein, verband sich mit einer Jungfrau, die später die Pao-szu gebar. Die dunkle Schildkröte und der Mensch sind von verschiedener Art, wie kann sie ihre Lebenskraft zur Jungfrau ausströmen? Das kann nicht wahr sein! Doch brachte Pao-szu (später) Unheil zum Verderben der Chou-Dynastie. Ohne diese schändliche Verbindung wider die eigene Art gäbe es aber keine Tochter, die wider die rechte Ordnung schändlichen Aufruhr stiftete²⁸. Wenn nun die Mutter des Yao und Kao-tzu sich wider die Naturordnung geschlechtlich verbunden hätten, wie konnten dann diese zwei Kaiser klug und weise sein, ganz anders als Pao-szu? Daß sich im Raum von Himmel und Erde Lebewesen von verschiedener Art geschlechtlich verbinden, das gibt es nicht.

Die Ordnung des Himmels (Natur) und des Menschen sind gleich, Lieben und Hassen werden im Herzen in gleichem Maße erzeugt. Darum liebt der Mensch nichts, was verschieden von seiner Art ist . . . Lebewesen von anderer Art und verschiedener Natur entbrennen nicht in Begierde zueinander. Himmel und Erde sind Mann und Frau vergleichbar; der Himmel strömt Lebenskraft zur Erde, um die Lebewesen zu erzeugen²⁹. Der Mensch wird durch gegenseitiges Mitteilen (der Eltern) geboren. Entsteht aus dem Samen ein heilig-weißer Mensch, so kommt das von der väterlichen Lebenskraft, entstammt nicht von anders woher. Die Welt liebt aber das Wunderbare, darin sind sich Vergangenheit und Gegenwart gleich. Wenn sie nicht

²⁸ Wang Chung will sagen, weil Pao-tzu Unheil über das Königshaus brachte, mußte sie nach der Meinung des Volkes auch schändlichen Ursprungs sein. Diese Beobachtung ist gut, sie läßt sich auch in der westlichen Welt feststellen. Ihre Schuld bestand aber in ihrer Schönheit. Der haltlose König war ihr vollständig verfallen, verstieß ihretwegen die Hauptfrau. Deren Vater war dadurch tödlich beleidigt, machte zusammen mit den Barbaren einen Aufstand, so daß der König nach Westen flüchten mußte. Doch scheint diese Erzählung eine mißverständene Mythe zu sein oder nur ein bildhafter Ausdruck für Geschlechtsverkehr, der dann auf Pao-szu angewandt wurde. Geschickt argumentiert Wang Chung im folgendem, daß solche Verbindung nicht einmal gute, dann schlechte Folgen haben kann.

²⁹ Am Ende der Chou-Zeit kam die Yin-yang Spekulation auf, die rasch die ganze Weltanschauung der Chinesen durchsetzte. Yin und Yang sind zwei polare, sich ergänzende Kräfte der Natur, aus deren Wechselspiel sich das gesamte Naturgeschehen ergibt. Yang ist das Licht, das himmlische und das gemeinsame Wirken von Himmel (Sonnenlicht, Regen, Wind) und Erde (die „mütterliche“) in sexueller Analogie genommen, doch wurde dies nicht konkret vorgestellt, außer in okkulten Gebräuchen.

Wunderbares sehen, glauben sie nicht an verschiedene (höhere) Tugendkraft. Die Konfuzianer folgen ihrer Neigung und erfinden die Berichte der entgegengesetzten Geburten des (guten) Yü und (bösen) Chieh, Geburten aus Drachen oder aus Träumen mit Geist-Begegnungen.“

Mit letzter Behauptung hat Wang Chung Unrecht, denn die Konfuzianer erfanden solche Berichte nicht, sondern fanden sie vor, suchten sie möglichst natürlich zu erklären. Sie hielten aber an der Tradition fest, wie es auch Wang Chung tut. Nur sprachen sie ihre Zweifel nicht so offen aus, wie er es tat, aus Ehrfurcht vor der Überlieferung. Auch das rationalistische Bemühen des Wang Chung, alles natürlich zu erklären, ist in dieser Art einmalig für die frühe chinesische Geschichte. Seine Beweisführung erscheint uns vielleicht etwas gekünstelt, doch standen ihm noch keine streng wissenschaftlichen biologischen Forschungsergebnisse zur Verfügung. Es bleibt für seine Zeit ein erstaunliches Unterfangen, ist im Wesen richtig gesehen. Auch hat er die psychologischen Momente richtig erfaßt, er weiß, wie solche Wunderberichte leicht entstehen. Leider hat Wang Chung keine Nachfolger gefunden. Zu seiner Zeit faßte der Buddhismus in China Fuß, eroberte in kurzer Zeit das gesamte Denken des chinesischen Volkes, wodurch die genuin chinesische Entwicklung der Philosophie um etwa ein Jahrtausend unterbrochen wurde, später aber von vielen buddhistischen Gedankengängen durchsetzt blieb. Wir können heute nicht feststellen, wie sich eine eigenständige Chinesische Philosophie weiterentwickelt hätte.

Die dargelegten Berichte aus der älteren chinesischen Literatur, die von wunderbaren Geburten handeln, sind nicht von der gleichen Art noch von gleichem Ursprung. Wir können zuerst Ursprungsmythen feststellen, die zeigen wollen, wie das Menschengeschlecht — es wird dabei meist an die eigene Sippe gedacht — entstanden ist. Die Mythen von Hsieh und Hou-chi gehören dazu, wenn sie uns auch nur bruchstückweise und verändert überliefert sind. Einmal muß das Menschengeschlecht angefangen haben. Da der Anfang sexuell als Geburt gedacht wird, so steht am Anfang immer die Mutter, die dann von höheren Mächten als väterliches Prinzip das Kind empfangt. Das trifft sogar für die Entstehung der Welt zu, die oft als Geburt aufgefaßt wird. Solche Mythen finden sich auf der ganzen Welt.

Die zweite Art der Mythen handelt von den Heilbringern, die sich ebenfalls auf der ganzen Welt finden. Für den primitiven Menschen sind die großen Kulturgüter nicht allmählich vom menschlichen Geist entwickelt, sondern einmal als Geschenk fertig den Menschen gegeben worden. Auch hier ist die Geburt ein gutes Analogon, denn auch der Mensch wird fertig geboren. Diese Heilbringer werden oft tiergestaltig gedacht oder sind tiermenschliche Wesen. Ihre Gestalt wird der Gabe angeglichen, die sie bringen. So ist für den Naßfeld-Reisbau der Wasserbüffel und das Schwein wichtig, die dann irgendwie in den Mythen auftauchen. Die Berichte von Hsieh und Hou-chi könnten hierhin gehören, wenn sie nicht unter die erste Gruppe zu zählen sind. Beide Arten werden übrigens leicht miteinander verbunden, indem der Stammvater zugleich der große Heilbringer ist.

Als erst einmal die wunderbare Geburt der heilig-weisen Menschen geschichtlich festgelegt war, wurde in Analogie der Kaiser der Vorzeit, die eigentlich Gestalten des Mythos waren, für jüngere Kaiser Wundergeschichten erfunden. Es muß nicht bewußter Betrug gewesen sein, vielfach wurden lokale Mythen auf geschichtliche Gestalten übertragen. Die Geburt des Kao-tzu wie des Konfuzius sind typische Beispiele dafür, sie scheinen aus der lebhaften Phantasie des Volkes entstanden zu sein. Dabei ist bemerkenswert, daß je jünger diese Berichte sind, sie um so reicher in Einzelheiten geschildert werden, während die älteren Berichte es bei der Darstellung des Faktums belassen. Dazu kommt noch, daß diese Mythen dereinst rituell begangen wurden, meist bei den großen Jahresfesten wie etwa beim Frühlingsfest. Diese Feste lebten im Brauchtum weiter, damit auch die mythischen Gestalten, freilich in stark historisierter Form. Das Volk konnte nicht genug Wundergeschichten davon hören. Selbst bei uns, nach einem Jahrtausend des Christentums, haben sich solche heidnische Feste erhalten, wir brauchen nur an unsere Fastnachts-Gebräuche denken, die aus heidnischem Frühlingsfest entstanden sind, in Ostasien ihre genaue Parallele in den Nô-Spielen haben.

Wichtig dürfte es noch sein festzustellen, daß diese Berichte über wunderbare Geburten reichlich überschätzt, damit auch mißverstanden werden. Im Buch der Urkunden steht kein Bericht darüber, im Buch der Lieder nur drei Texte bei dreihundert Liedern. In den Schriften der Philosophen finden sich nur wenige Stellen, häufiger stehen sie in den historischen Werken, die aber nach Konfuzius herausgegeben wurden. Entscheidend in den älteren Berichten ist weniger das Wunder, als der Sinn der Begebenheit. Hier hat wohl Wang Chung richtig gesehen, sie sind Ausdruck und Zeichen der himmlischen Berufung.

Anders sieht es im Folklore aus. Hier haben die Mythen ihre ursprüngliche sinnvolle Bedeutung verloren, leben in Sitte und Brauchtum weiter, meist aber unverstanden und mißdeutet. Der größte Teil der Wunderberichte dürfte hierher stammen. Typisch dafür ist die Freude an den Einzelheiten, die volkstümlich ausgestaltet sind. Aber gerade diese Berichte sind besser bekannt, weil sie oft in der schönen Literatur geschildert, in der bildenden Kunst dargestellt werden. Dann entsteht ein falsches Bild, wenn man sie zu wörtlich nimmt und in die chinesische Urzeit verlegt. Außerdem sind die Gestalten der Mythen rationalistisch verzerrt, indem man sie zu Weisen der Vorzeit machte. Mythologeme, die einen tiefen psychologischen Sinn ergeben, erscheinen dann leicht als unverständliches und unsinniges Beiwerk, das zu deuten man sich wohl hüten soll, wenn man den Urtext nicht genau zu deuten versteht.

Buchbesprechungen

Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie in fünf Bänden. Herausgegeben von C. D. Kernig. Bd. II der deutschen Ausgabe (Diplomatie bis Identität). Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1968, Lexikonoktav, VIII Seiten und 1336 Spalten, Subskriptionspreis, Leinen 148,— DM.

Von dem großartigen Unternehmen der vergleichenden Enzyklopädie „Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft“ in Zusammenarbeit mit einem in der Tat weltumfassenden Mitarbeiterstab liegt nun der zweite Band vor, schon in seinem Äußeren so imponierend wie der erste. Man freut sich aufrichtig, daß das kühne Unterfangen eines auf fünf Bände berechneten Lexikons zügig weitergeht.

Das erste Studium gilt der Nomenklatur, um zu erfahren, welche Begriffe aus der Fülle der Möglichkeiten vom Redaktionsstab überhaupt aufgenommen wurden. Allein die Frage, was an Artikeln gebracht, was wegen der äußeren Begrenzung des Werkes trotz unlegbarer Bedeutung dennoch fortgelassen und was mit Verweisen zurückgestellt werden soll — diese Frage macht viel Überlegen, Festlegen und wieder Streichen nötig. Hinter dem Resultat der Frage steckt bereits eine große geistige Leistung. Überschaubar man nun das Stichwort-Nomenklaturverzeichnis, so ist man nicht wenig erstaunt, z. B. Artikel wie Elementarteilchen, Finalität (von drei Autoren bearbeitet), Form, sogar Gen und Hinduismus vorzufinden. Man fragt unwillkürlich, was sie in einem vergleichenden Lexikon „Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft“ zu suchen haben bzw. mit welchen Gründen man sie aufnahm.

Erst ihre Lektüre zeigt, daß sie im Ganzen des gesellschaftlichen Spektrums von Ost und West doch ihr gutes Recht haben, ja nicht selten (wie besonders Elementarteilchen und Finalität) Beweis für die Problemtiefe sind, in die das Werk hinabsteigt, und somit zeugt für die Gründlichkeit der hier vollzogenen Ost-West-Konfrontation.

Hier ereignet sich das genaue Gegenteil von nicht selten verschuldeter lexikaler Oberflächlichkeit bei der Behandlung von entsprechender Materie. Die Redaktion verdient Dank und Anerkennung für dieses Bemühen, das für die Qualität dieses Lexikons spricht.

Hier zeigt sich aber auch, daß dieses Werk auch ohne den Ost-West-Vergleich wegen der Information je über die Sachen selbst seinen außerordentlichen Wert besitzt.

Freilich, solche Gründlichkeit geht auf Kosten des Raumes und zwingt dazu, andere Materie vor sich herzuschieben, d. h. als bloßen „Verweis“ zu registrieren und in kommende Artikel, z. T. der nächsten Bände, zu verweisen, so etwa: Ehe, Französische Revolution, Gewissen, Glaube und Gott. — Ehe in Familie: man kann bestreiten, daß dem in Familie Genüge getan worden ist. Ehe hat gegenüber Familie eine eigene und breite Problematik. — Französische Revolution in Revolution: Ist nicht gerade die Revolutions-Problematik innerhalb des Anliegens dieser Enzyklopädie ein so umfangreiches Thema, genau wie die Französische Revolution selbst, so daß letztere eine eigene Abhandlung verdient hätte? — Glaube und Gott in Religion: Hätte nicht die gegenwärtige besondere Relevanz von Glaube und Gott eigene Artikel gerechtfertigt, ja geradezu nötig gemacht? Wird der Artikel Religion, der ohnehin schon komprimiert sein wird, nicht entlastet werden müssen? — Gewissen verweist auf griechisch-lateinische Begriff fast nur philologisch verhandelt und in Stück B übergangen. Der Verweis wäre vielmehr auf Ethik in Band II, Seite 323, angebracht gewesen, wo wenigstens ein kleiner Absatz dem in der neuesten kommunistischen Morallehre stärkstens beachteten

Phänomen gewidmet ist. — Aus diesen Gründen und angesichts der Bedeutung, welche die Gewissensnorm für die Gesellschaft besitzt und ins allgemeine Bewußtsein gehoben werden sollte, wäre wiederum ein eigener Artikel Gewissen gerechtfertigt gewesen.

Der Rezensent wird aber gern zugeben, wie sehr hier heute guter Rat teuer ist.

Studiert man nun die Artikel selbst, insbesondere Fundamental-Artikel wie Eigentum, Erkenntnis, Ethik, Freiheit und Frieden, so wird die ganze Gegenwartsbedeutung dieser Enzyklopädie transparent. Es geht hier — und das ist durchgehend allen Verfassern solch grundlegender Abhandlungen gelungen — um die Vorlage von Materien, die mitten in der heutigen Diskussion stehen. Der jeweilige Akzent liegt auf den aktuellen Fragen. Wer unter diesem Gesichtspunkt der aktuellen Brauchbarkeit entsprechenden Stoff sucht, findet ihn hier versammelt.

Herausgegriffen seien kurz die Artikel Ethik und Hegel. Der erste Artikel ist in sich ein Kabinetstück und man möchte nichts in ihm vermissen, fragt sich aber, ob er nicht über den eigentlichen Charakter dieses Lexikons hinausgreift und die jeweiligen Elemente für einen Vergleich hätte besser auswählen sollen, um dann in geradezu punktueller Parallelität diesen durchzuführen. Auf besondere Lehrüberzeugungen einzugehen, fehlt hier leider der Raum. Die Abhandlung über Hegel — eine bekanntlich äußerst schwierige Materie — verdient höchstes Lob. Uns scheint, daß die Gegenüberstellung von Aspekten nicht-marxistischer Hegel-Deutung angesichts marxistischer Hegel-Kritik und von Grundzügen der Hegel-Deutung in der sowjetischen Philosophie meisterhaft gelungen ist.

Das Gesamturteil über den zweiten Band kann, trotz dieses oder jenes Hinweises, nur lauten: Dieses Werk ist eine echte Bereicherung unseres Wissens. Der Erwerb von „Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft“ kann nur jedem, der sich in Lehre und Praxis für unser Schicksal verantwortlich weiß, aufrichtig empfohlen werden.

Paul Hadrossek

Karl Fr. Roth, **Erziehung zur Völkerverständigung und zum Friedensdenken.** Donauwörth (Verlag Auer) 1967, 128 Seiten, kart.-lam. DM 8,80.

Vorliegende Schrift birgt eine große Menge wertvoller und für die Besinnung auf die erzieherische Praxis brauchbarer Gedanken und Anregungen, die auch der Religionslehrer aufgreifen sollte, geht es doch um einen Beitrag zur Aufgabe, aus christlicher Mitverantwortung und in gläubigem Weltdienst mitzuhelfen am Aufbau einer Friedensordnung unter den Menschen. Theologie und christliche Erziehung haben zu lange gezögert, sich diesem Teilbereich menschlicher Existenzsicherung und Daseinsgestaltung zu widmen. Roths Schrift könnte zur Neubesinnung darauf im Raum der christlichen Erziehung und Unterweisung anregen. Dazu dienen insbesondere die psychologischen Aspekte des Weltfriedens wie auch die bildungstheoretischen Erkenntnisse einer Friedenssicherung. Diese sind durchaus geeignet, den Katecheten und Seelsorger ihre spezifische Aufgabe wenigstens sehen zu lassen, über den allzu leichten und im Grunde simplen Hinweis auf die Verwirklichung der christlichen Nächstenliebe hinaus zu einem Friedensdenken zu verhelfen. Die zahlreichen Hinweise auf weiterführende Literatur ermöglichen eine intensivere Beschäftigung mit diesem Thema. J. Rabas

Veröffentlichungen des Königsteiner Instituts für Kirchen- und Geistesgeschichte der Sudetenländer e.V.

Band 1

Hugo Brückner, *Die Gründung des Bistums Königgrätz*, 1964, 233 Seiten, 9 Abbildungen, brosch. DM 15,—

Band 2

Willy Lorenz, *Die Kreuzherren mit dem roten Stern*, 1964, 141 Seiten, 9 Abbildungen, brosch. DM 15,—

Band 3

Josef Matzke, *Religiöse Barockdenkmäler im Ostsudetenland II: Schönhengstgau und Ostmähren*, 1965, 75 Seiten, 59 Abbildungen, brosch. DM 4,90

Band 4

A. K. Huber, *Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert — Ein Beitrag zur österreichisch-deutschen Kirchengeschichte*, 1966, 128 Seiten, 5 Abbildungen, brosch. DM 10,80

Band 5

Beda Franz Menzel, *Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Brevnov-Braunau — Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis*. 284 Seiten, 8 Abbildungen, brosch. DM 20,—

Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien Bd. I (1967), 212 Seiten, 2 Karten, brosch. DM 16,—

Institutum Balticum

<i>Acta Baltica</i> I	seit 1960/61
II	1962
III	1963
IV	1964
V	1965
VI	1966
VII	1967
VIII	1968